C.G. Jung

OPERE COMPLETE
14 / 2

Mysterium Coniunctionis

Cercetări asupra separării şi unirii contrastelor sufleteşti în alchimie

Traducere din limba germană de
Daniela Ştefănescu

3
TREI

EDITORI
Silviu Dragomir
Vasile Dem. Zamfirescu

MACHETAREA ȘI COPERTA SERIEI
Faber Studio (Silvia Olteanu și Dinu Dumbrăvician)

DIRECTOR PRODUCȚIE
Cristian Claudiu Coban

Conținutul acestei lucrări electronice este protejat prin copyright (drepturi de autor), iar cartea este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parțială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziția publică, inclusiv prin internet sau prin rețele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informației, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sub orice formă sau prin orice mijloc, fără consimțământul editorului, sunt interzise. Dreptul de folosință al lucrării nu este transferabil.
Drepturile de autor pentru versiunea electronică în formatele existente ale acestei lucrări aparțin persoanei juridice Editura Trei SRL.

Această ediție este bazată pe volumul 14/II (*Mysterium Coniunctionis: Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelichen Gegensätze in der Alchimie*), din C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Walter-Verlag, Solothurn și Düsseldorf, 1995, îngrijit de Lilly Jung-Merker și dr. phil. Elisabeth Rüf. Pentru textul lui Jung la această ediție:

Copyright © Patmos Verlag GmbH & Co. KG, Walter-Verlag,
Düsseldorf / Germany, 1995

© Editura Trei, 2006 — pentru prezenta ediție în limba română

C.P. 27-0490, București
Tel./Fax: +4 01 300 60 90
e-mail: office@edituratrei.ro
www.edituratrei.ro

ISBN (print): 973-707-079-8
ISBN (PDF): 978-606-40-1609-6

CUPRINS

IV REX ŞI REGINA....7
1. Introducere....7
2. Aur şi spirit....12
3. Transformarea regească....16
4. Însănătoşirea regelui (Cantilena Riplaei)....27
5. Latura întunecată a regelui....96
6. Regele ca *anthropos*....113
7. Legătura dintre simbolul regelui şi conştiinţă....127
8. Problematica religioasă a regenerării regelui....140
9. Regina....153
V ADAM ŞI EVA....160
1. Adam ca substanţă arcană....160
2. Statuia....171
3. Adam ca prim adept....180
4. Caracterul contradictoriu al lui Adam....191
5. „Vechiul Adam“....201
6. Adam ca totalitate....204
7. Transformarea....213
8. Rotundul, capul şi creierul....228
VI CONJUNCŢIA....258
1. Concepţia alchimică a unirii contrariilor....258
2. Trepte ale conjuncţiei....273
3. Producerea chintesenţei....283
4. Sensul procedurii alchimice....289
5. Interpretarea psihologică a procedurii....295

6. Cunoaşterea de sine 306
7. *Monocolus* 317
8. Conţinutul şi sensul primelor două etape ale conjuncţiei 339
9. Treapta a treia a conjuncţiei: *unus mundus*.....358
10. Sinele şi îngrădirea gnoseologică.....369

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE.....381

BIBLIOGRAFIE 385
A. Culegeri de tratate alchimice ale unor autori diferiţi 385
B. Bibliografie generală.....392

IV
REX ŞI REGINA

1. INTRODUCERE

În decursul cercetărilor de până acum am întâlnit deja de mul- 1
te ori perechea regală şi mai cu seamă figura regelui, ca să nu mai vorbim de materialul care a fost prezentat în *Psihologie şi alchimie* (*Psychologie und Alchemie*) pe această temă. După modelul regatului lui Cristos în concepţia bisericească, *rex* joacă şi în alchimie un rol central, aşa încât nu poate fi dat în mod uşuratic la o parte ca simplă metaforă. Motivele mai profunde care justifică o tratare ceva mai amănunţită a acestui simbol au fost indicate încă în *Psihologia transferului* (*Psychologie der Übertragung*). Regele reprezintă personalitatea distinsă care, fiind înălţată dincolo de limitele obişnuitului, devine purtătoarea mitului, adică a afirmaţiilor inconştientului colectiv. Aceasta se exprimă chiar şi pur în exterior prin parafernele regatului: coroana instituie o legătură cu soarele strălucitor. Mantia presărată cu pietre preţioase corespunde firmamentului înstelat. Mărul regesc este o imagine a globului pământesc. Tronul înălţat îl plasează pe rege sus, deasupra mulţimii. Formula de adresare „majestate" îl apropie de zei. Cu cât pătrundem mai adânc în istorie, cu atât devine mai clară şi evidentă divinitatea regelui. Până foarte curând mai exista harul divin al regelui.

Cezarii romani au uzurpat egalitatea cu Dumnezeu şi au cerut un cult corespunzător al personalităţii. Regatul Asiei Anterioare se bazează conform esenţei sale mai degrabă pe premise teologice decât politice. Psihicul poporului se revelează acolo ca adevărată şi ultimă justificare pentru regatul divin: regele este bineînţeles izvorul magic al bunăstării şi al prosperităţii întregii comunităţi formate din om, animal şi plantă; din el se revarsă viaţa şi prosperitatea supuşilor, înmulţirea cirezilor şi rodnicia pământului. Importanţa regatului nu este o invenţie ulterioară, ci un a priori psihic, care ajunge până în adâncimea primitivismului şi a preistoriei, echivalând de aceea unei revelaţii naturale a structurii psihice. Faptul că revendicăm pentru acest fenomen temeiuri de finalităţi raţionale înseamnă numai pentru concepţia noastră ceva, nu şi pentru psihologia primitivă care porneşte într-o măsură nebănuit mai mare de la premise pur psihice şi inconştiente decât concepţia noastră orientată după factorul obiectiv.

2 Dezvoltarea teologiei regatului care ne este nouă cea mai cunoscută, fiind desigur şi cea mai amplă, o găsim în vechiul Egipt, şi aceste concepţii sunt cele care au pătruns în principal prin intermediul grecesc în evoluţia spirituală a popoarelor occidentale. Regele este o încarnare a divinităţii[1] şi un fiu de zeu[2]. În el sălăşuieşte forţa de viaţă şi de procreare divină, Ka, adică zeul se procreează singur într-o mamă divină omenească şi este născut de ea ca om-zeu.[3]

1 Un bărbat de pe Fidji i-a explicat lui Hocart: „Only the chief was believed in: he was by way of being a human god. [Se credea numai în căpetenie: după felul său de a fi era un om-zeu.] (*Kings and Counsillors*, p. 61) „... we must always bear in mind that the king is the god or gods" [... trebuie să avem mereu în vedere că regele este zeul sau zeii] (*loc. cit.*, p. 104).

2 Faraonul este fiul zeului creator. „La anumite ceremonii se reunifică însă «fiul» cu «tatăl» divin în mod cultico-mistic" (Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 46).

3 Amun, zeul-tată, se reuneşte cu „Thutmosis I într-o singură făptură, pentru a-l crea astfel ca «tată» cu regina pe «fiul» divin" (Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 17). Sau regele trăieşte după moartea sa mai departe ca „Horus, fiul lui Hathor" (*loc. cit.*, p. 20). Un text de piramidă spune despre faraon: „M<erenre> este cel mare, fiul (?) celui mare, născutu-l-a Nut" (*loc. cit.*, p. 26). Ka-Mutef face din regină

Ca om-zeu regele se pune chezaș pentru creșterea și prosperitatea țării și poporului[4], luând asupra sa și să fie ucis dacă timpul i s-a împlinit, adică dacă forța sa de procreare este epuizată.[5]

mama zeiță (*ibidem*). La niște reprezentări asemănătoare ne trimit și numele regești caanitice Adoni-bezek și Adoni-zedek, care indică o identificare cu zeul-fiu al lui Ištar, Adonis. Frazer (*The Golden Bough*, IV: „Adonis, Attis, Osiris", p. 14), din care extrag această notiță, remarcă: „Adoni-zedek means «lord of righteousness», and is therefore equivalent to Malchizedek, that is, «king of righteousness», the title of that mysterious king of Salem and priest of God Most High." [A. înseamnă „domn al dreptății" și este de aceea echivalent cu M., „rege al dreptății", titlul acelui rege misterios de la Salem și preot al Zeului Suprem.]

4 La locuitorii de pe Insulele Fidji regele se numește „The Prosperity of Land". „When the great chief entitled «Lord of the Reef» is installed they pray: ... «Let the fields resound, the land resound... Let the fish come to land; let the fruit trees bear; let the land prosper»." [Când marea căpetenie, numită „Domnul Recifului", este instalată, ei se roagă: „Să răsune câmpurile, să răsune țara... Să vină peștii la mal; să rodească pomii fructiferi, să prospere țara."] (Hocart, *loc. cit.*, p. 61)

5 Frazer, *loc cit.*, p. 531 și urm. Uciderii, respectiv jertfirii, îi urmează sfâșierea. Exemple clasice sunt Osiris și Dionysos. Cf. Firmicus Maternus, *Liber de errore prof. relig.*, 2, 2, p. 76: „... occidit Osirim artuatimque laceravit et per omnes Nili fluminis ripas miseri corporis palpitantia membra proiecit" [... el l-a ucis pe Osiris și l-a sfâșiat din încheieturi și a aruncat membrele care încă zvâcneau ale trupului nefericit în apă la toate malurile Nilului]. Același autor despre Dionysos (7, 7): „Nam Liberum ad Solem volunt referre commenta Graecorum... qui vidit puerum solem? quis fefellit? quis occidit? quis laceravit? quis divisit? quis membris eius epulatus est?... sed et errorum istum physica rursum volunt ratione protegere: indivisam mentem et divisam, id est τὸν ἀμέριστον καὶ τὸν μεμερισμένον, hac se putant posse ratione venerari." [Căci comentariile grecilor vor să-l raporteze pe Dionysos la soare... cine l-a văzut pe tânărul zeu al soarelui? cine l-a înșelat? cine l-a ucis? cine l-a sfâșiat? cine l-a divizat? cine a mâncat din membrele lui?... dar ei vor să acopere și această eroare prin temeiuri naturale: <ar însemna> spiritul universal indivizibil și divizibil, adică, cel nedivizat și divizat; sub acest pretext ei cred că-l pot venera.] În acest context se încadrează desigur și zeul taur al celui de-al unsprezecelea gau subegiptean: el se numește „divizatul" și a fost în orice caz pus în epoci ulterioare în legătură cu Osiris. Cel de-al unsprezecelea gau a fost de aceea proscris (Kess, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, pp. 12 și 258).
[*Citatele din limba latină care apar în acest volum au fost traduse după tălmăcirea lor în limba germană, aparținând parțial editorului, parțial autorului — N. t.*]

3 *Tatăl și fiul sunt identici*[6], și după moarte regele devine iarăși zeul-tată[7], căci Ka al său este și el identic cu tatăl[8]. Ka este alcătuit, ca să zicem așa, din sufletele ancestrale ale regelui, dintre care sunt cinstiți[9] regulat paisprezece de către rege, corespunzător celor paisprezece Ka ale zeului creator.[10] După cum regele corespunde pe plan omenesc zeului-fiu, așa corespunde Ka al său creatorului divin, Ka-Mutef[11], ceea ce înseamnă „taurul mamei sale". Mama regină corespunde mamei zeilor (de exemplu Isis).

4 Există acum, așadar, o *dublă trinitate* ciudată: pe de o parte o serie pur divină, zeul-tată – zeul-fiu – Ka-Mutef, pe de alta o

6 „... fiul este consubstanțial cu tatăl" (Jacobsohn, *loc. cit.*, pp. 17 și 46).

7 Regele mort și reînviat este apelat ca Amun, care bea laptele lui Isis (Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 41).

8 Zeu, rege și Ka formează ca să zicem așa o trinitate ca forță paternă, filială și de procreare (Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 58).

9 Corespunzător celor 14 Ka ai lui Rê sunt prezentate la procesiuni statuile a 14 strămoși regești. Ele sunt încarnările ce au precedat regelui ale zeului-tată, care s-a produs din nou și în el (Jacobsohn, *loc. cit.*, pp. 28, 32, 62 și 67). Baynes spune în acest sens: „The safe-guarding power of the continuity of tribal authority and tradition from earliest times is concentrated by means of mass-projection upon the person of the king. The distant heroic ancestors, the mighty figures of the mythic past are alive and present in the person of the king. He is the master symbol just because he is living history." [Forța care menține continuitatea autorității și tradiției tribale din timpurile cele mai vechi este concentrată prin proiecție de masă asupra persoanei regelui. Strămoșii eroici îndepărtați, figurile puternice ale trecutului mitic sunt vii și prezente în persoana regelui. El este simbolul principal, pur și simplu pentru că el este istorie vie.]

10 În acest context trebuie menționat că Typhon îl sfâșie în 14 bucăți pe Osiris cel mort (Plutarch, *Isis und Osiris*, 18, p. 29). „Sfâșierea lui Osiris în 14 bucăți indică zilele descreșterii de la luna plină la luna nouă" (*loc. cit.*, 42, p. 74). Jacobsohn (*loc. cit.*, p. 67) face trimitere la „Cartea neamului" lui Isus (*Mat.* 1, 1–17), unde se spune în versetul 17: „Așadar, peste tot, de la Avraam până la David sunt paisprezece neamuri; de la David până la robia din Babilon sunt paisprezece neamuri și de la robia din Babilon și până la Christos sunt iarăși paisprezece neamuri." Această construcție este cam forțată din considerent față de numărul 14. Despre cei 14 strămoși ai faraonului, Jacobsohn spune (*ibidem*): „Căci acolo se recunoaște de fiecare dată clar intenția conștientă de a face să iasă numărul 14."

11 Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 38.

serie omenesc-divină, zeul-tată – omul zeul-fiu (faraonul) – Ka al regelui. În primul caz tatăl se transformă în fiu şi fiul în tată prin intermediul forţei de procreare a lui Ka-Mutef. *Cele trei făpturi sunt identice*. A doua serie, cea omenesc-divină, care este, de asemenea, legată prin identitate într-o unitate, reprezintă apariţia zeului în lumea pământească.[12] Mama divină nu este inclusă în treime; ea stă în afara ei datorită făpturii ei ba numai divine, ba numai omeneşti. În acest context trebuie menţionată amuleta egipteană târzie a trinităţii, care a fost publicată de Spiegelberg: Horus şi Hathor stau unul în faţa celuilalt şi între ei şi peste ei pluteşte un şarpe înaripat. Cele trei zeităţi ţin toate semnul *ankh* (viaţă). Inscripţia de pe amuletă este: Εἷς Βάϊτ, εἷς Ἁθώρ, μία τῶν βία, εἷς δὲ Ἀκῶρι χαῖρε πάτερ κόσμου, χαῖρε τρίμορφε θεός: (Unul este Bait, unul Hathor, unul Akori, una este forţa lor. Fii salutat, tată al lumii, fii salutat zeu cu trei înfăţişări.) Bait este Horus. Amuleta este triunghiulară. Ar putea proveni din secolul I sau II *p. Chr*. Spiegelberg spune: „După părerea mea, această epigramă emană, în ciuda formei ei greceşti, spirit egiptean de tip elenist şi nu conţine nimic creştin. Dar s-a născut dintr-un spirit care şi-a adus contribuţia la dezvoltarea dogmei creştine a Trinităţii.[13] Trebuie să fac observaţia că imaginile „conjuncţiei" [în textul lui Jung; *Konjunktion — N. t.*] din *Rosarium philosophorum* (*Rex-Regina* –

12 Jacobsohn (*loc. cit.*) accentuează homousia [consubstanţialitatea — *N. t.*] tatălui, a fiului, a regelui Ka şi a lui Ka-Mutef (*loc. cit.*, pp. 38, 45 şi urm. şi 62). El menţionează (p. 65) pentru elucidarea lui Ka-Mutef ca model la figura lui ἅγιον πνεῦμα cea de-a 53-a întrebare din *Catehismul de la Heidelberg*: „... că el, «Sfântul Duh», este Dumnezeu etern aidoma Tatălui şi Fiului. Pe de altă parte, că îmi este dat şi mie" (ca un Ka personal). Tot aşa menţionează Jacobsohn anecdota despre Cristos în *Pistis Sophia*, unde Sfântul Duh apare ca dublu al lui Cristos (deci ca adevărat Ka). El intră în casa Mariei care îl confundă mai întâi cu Isus. Dar el întreabă: Unde este Isus, fratele meu, ca să-l întâlnesc? Ea îl crede însă o fantomă şi îl leagă de piciorul patului. Isus apare şi el, îl recunoaşte şi devine unul cu el (*Pistis Sophia*, 61, 20 şi urm., p. 89).

13 Spiegelberg, *Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums*, pp. 226 şi 227.

columba Sancti Spiritus) corespund exact schemei amuletei. (Cf. seria completă din *Psihologia transferului*.)

2. AUR ŞI SPIRIT

Analogia izbitoare dintre anumite reprezentări alchimice şi dogmatica creştină nu este întâmplătoare, ci este condiţionată de tradiţie. Din cea din urmă sursă provine o bună bucată de simbolistică regală. Aşa cum dogmatica creştină rezultă parţial din credinţa populară egipteano-elenistă (şi din filosofia iudeo-elenistă a unui Filon), tot aşa şi alchimia. Provenienţa ei nu este pur creştină, ci în parte păgân-gnostică. Tratatele ei cele mai vechi aparţin ultimei sfere, ca tratatul Comarios (secolul I?), scrierile lui Democrit (secolele I–II) şi ale lui Zosimos (secolul III). Titlul unuia dintre tratatele celui din urmă este[14]: Βίβλος ἀληθὴς Σοφε Αἰγυπτίου καὶ θείου Ἑβραίων κυρίου τῶν δυναμέων Σαβαωθ (Adevărata carte a lui Sophe[15], egipteanul şi domnul divin al evreilor de la forţele Sabaoth). Berthelot îl consideră pe Zosimos adevăratul autor, ceea ce este foarte posibil. În această scriere este vorba despre o cunoaştere (ἐπιστήμη) şi o înţelepciune (σοφία), care provin din epoca primitivă (ἐκ τῶν αἰώνων):

„Independentă (ἀβασίλευτος) şi autonomă (αὐτόνομος) este naşterea ei, imaterială (ἄυλός) este ea şi nu caută nici unul dintre trupurile materiale şi complet coruptibile[16]. Căci ea acţionează fără să sufere (ἀπαθῶς). La cererea unei ofrande reiese însă simbolul chimiei din creaţia lumii

14 A se vedea Berthelot, *Alch. Grecs*, III, xli, p. 211. Cf. Ms. 2, 327 (Bibl. nat., Paris), fol. 251 (Berthelot, *Les Origines de l'alchimie*, p. 58).

15 „Sophe" este după Berthelot o variantă a lui Cheops-Souphis. El citează un pasaj din rezumatul lui Africanus (sec. al III-lea) la Eusebius: „Regele Souphis... a scris o carte sfântă, pe care am cumpărat-o în Egipt ca pe un lucru foarte valoros" (*Les Origines de l'alchimie*; *ibidem*).

16 Textul conţine cuvântul παναφθόρων, care ar putea fi înlocuit ca sens prin παμφθόρων. Berthelot traduce în mod corespunzător prin „corruptibles".

pentru cei ce salvează şi purifică sufletul divin încătuşat în elemente sau mai degrabă pneuma divină, care este amestecată cu carnea. Asemenea soarelui, floarea focului şi soarele celest şi ochiul drept al lumii, aşa este şi cuprul, când devine floare prin curăţire, un soare pământesc, un rege pe pământ, ca soarele pe cer."[17]

De aici, ca şi din textul următor (necitat aici), reiese clar că 6
„simbolul chimiei" (τὸ σύμβολον τῆς χημείας) şi regele nu sunt altceva decât aurul, regele metalelor.[18] În acelaşi timp, devine la fel de clar că aurul rezultă numai prin eliberarea sufletului divin sau a pneumei din cătuşele „cărnii" (σάρξ). Ar fi corespuns fără îndoială mai bine aşteptării raţionale dacă textul ar fi conţinut în locul cuvântului „carne", eventual „minereu" sau „pământ". Deşi elementele sunt menţionate ca închisoare a psihicului divin, prin aceasta este totuşi sugerată doar natura, *physis* în general, şi anume nu doar pământ şi minereu, ci şi apă, aer şi foc, şi se mai adaugă „carnea", o expresie care înseamnă în secolul al III-lea deja la modul foarte general „lumea" în sens moral, adică în contrast cu spiritul, şi nu numai corpul omenesc. De aici rezultă fără echivoc că chrysopoeea (făurirea aurului) trebuie gândită ca o operaţiune care merge paralel cu procesul fizic şi care este aşa-zis independentă de acesta. Transformarea moral-spirituală nu este numai independentă de procedura fizică, ci apare chiar drept *causa efficiens* a sa. De aici se explică şi limbajul potenţat pneumatic, care nu ar fi adecvat unei proceduri pur chimice. Psihicul prins anterior în elemente şi spiritul divin deghizat în carne depăşesc imperfecţiunea fizică şi se înveşmântează oarecum în materialul cel mai distins, aurul regesc. Astfel, aurul „filosofic" este un fel de întruchipare a psihicului şi pneumei, ambele însemnând „spiritul vieţii". Este în fapt un „aurum non vulgi", un aşa-zis aur viu care corespunde în orice privinţă *lapis*-ului. Căci şi acesta este o fiinţă vie cu *corpus*, *anima* şi *spiritus*, fiind de aceea uşor de personificat ca o făptură divină sau ca

17 Berthelot, *Alch. grecs*, III, xlii, 1, p. 213

18 Desigur, acest lucru mai este valabil şi pentru alchimia târzie. Astfel, Khunrath (*Von hyl. Chaos*, p. 338) defineşte regele ca aur separat din argint.

un om „excepţional“, de exemplu un rege, care este considerat din vechime un zeu încarnat.[19] Tocmai Zosimos a oferit în această privinţă o imagine primordială sub aspectul *anthropos*-ului divin, care atinsese în acel timp din punct de vedere filosofic precum şi religios o însemnătate decisivă; şi anume atât în cercuri orientate creştin cât şi în cele orientate mitric. Stau mărturie nu numai Scriptura, ci şi monumentele mitrice şi fragmentele gnosticilor. De la Zosimos deţinem expuneri mult mai lungi pe această temă.[20] Ideile acestui autor au fost concludente în mod direct şi indirect pentru întreaga orientare filosofico-gnostică ulterioară a alchimiei. Întrucât am tratat această temă în amănunt în *Psihologie şi alchimie*, pot renunţa aici să o mai expun pe larg. Este însă indicat să fac trimitere la ea în măsura în care pasajul amintit mai sus reprezintă din câte ştiu eu menţionarea cea mai timpurie a regelui. Egipteanul Zosimos era cu siguranţă familiarizat cu mistica regelui, care a mai cunoscut o nouă înflorire şi sub cezarii romani, aşa că i-a fost uşor să transfere acea identitate a pneumei şi regelui divin şi în practica

19 *Rex* ca sinonim al *lapis*-ului: „Philosophorum lapis et Chimicus Rex“. (*Aquarium sapientum*, în: *Mus. herm.*, p. 119) În simbolurile LAMBSPRINCKiene el este pur şi simplu substanţa arcană desăvârşită: „Hostes meos omnes superavi et vici,/ Venenosumque draconem pedibus meis subegi,/ Sum Rex eximius et dives in terris. ... Hinc mihi Hermes nomen sylvarum domini tribuit.“ [Mi-am învins şi întrecut duşmanii şi am călcat în picioare dragonul otrăvitor. Am devenit regele cel mai măreţ şi bogat de pe pământ... De aceea mi-a dat Hermes numele de „domn al pădurii“.] (*Mus. herm.*, p. 358) „Lapis philosophorum est rex de coelo descendens.“ [Piatra filosofală este regele care coboară din cer.] (*Consilium coniurgii*, în: *Ars chem.*, p. 61) La THEOBALDUS DE HOGHELANDE (*De alch. diff.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 162) găsim desemnarea ciudată a *lapis*-ului drept „homo galeatus et altus“ [omul mare şi cu coif] alături de „Rex diademate rubeo coronatus“ [regele încoronat cu diadema]. „Princeps lapis“ [domnitorul *lapis*] la MYLIUS, *Phil. ref.*, p. 17. „Denique... videbis, Lapidem Philosophicum Regem nostrum, et Dominum Dominantium, prodire, ex sepulchri vitrei sui thalamo ac throno, in scenam mundanam hanc... clamantem: Ecce, Renovabo omnia.“ [La urmă... vei vedea apărând piatra filosofală, regele nostru şi stăpân al tuturor stăpânilor, din tronul şi încăperea mormântului său de sticlă, pe această scenă a lumii..., strigând: Iată, eu voi înnoi totul.] (KHUNRATH, *Amph. sap.*, p. 202 şi urm.)

20 Fac trimitere la textul citat în *Psychologie und Alchemie*, par. 456.

alchimică, după ce depuseseră o muncă preliminară scrierile (mai vechi) ale lui pseudo-Democrit cu concepția lor despre θεῖα φύσις (natura divină).[21]

Definiția pneumatică a lui *rex* a întrecut considerabil interpre- 7
tarea sa ca aur. Pentru a da un exemplu: în *Lexicon Alchemiae* al lui Ruland din 1612, *rex* este explicat după cum urmează: „*Rex*, suflet spiritual al apelor, care umezește pământurile și i-a dat femeii din nou fântânile de unde ea fusese extrasă, este *spiritus* în ape și un spirit de apă." Așadar, aici *rex* este încă sufletul divin, Osiris[22] cel umed, o pneuma dătătoare de viață și fecundă și nicidecum în primul rând aurul fizic. Și mai tare se remarcă mistica regelui la Henricus Khunrath: „La urmă", spune el, „după ce au trecut culoarea cenușei, albirea și îngălbenirea, vei vedea apărând piatra filosofală, regele nostru și stăpân al tuturor stăpânilor (Dominus Dominantium), din tronul și încăperea mormântului său de sticlă[23], pe această scenă a lumii, în corpul său glorificat, adică regenerat (*regeneratum*) și mai mult decât desăvârșit, și anume ca granat strălucitor"[24] etc. În istoria apariției *lapis*-ului său Khunrath evocă și nașterea mistică a regelui: „Ruah Elohim" (spiritul lui Dumnezeu) a pătruns în partea de jos și de mijloc (*meditullium*) a feciorelnicei *massa confusa* și a presărat acolo scânteile și razele fecundității sale. „Forma s-a imprimat (*forma informavit*) în așa fel și sufletul cel mai pur a însufleții și a impregnat ceea ce era Tohu va

21 Cf. în acest sens fraza mult variată a lui Democrit [Berthelot, *Alch. grecs*, II, 1, 3, pp. 43–45]: „Natura se bucură de natură, natura înfrânge natura, natura stăpânește natura." Adevărul acestei fraze se confirmă într-un mod special în psihologia procesului de individuație.

22 Cf. în acest sens pasajul remarcabil din Distinctio XIV a *Allegoriae sapientum* (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 86): „Inquiunt quidam, venerare humiditates, reges namque sunt magnanimi iniuriam non patientes, parce ergo eis et eorum capta benevolentiam, et suis oculis tibi dabunt, ut quodvis ab eis habebis." [Anumiți oameni spun să se venereze umiditățile, căci ele sunt regi încrezători, care nu îndură nicio nedreptate; cruță-i deci și captează bunăvoința lor, și ei îți vor dărui grația lor, așa încât vei obține de la ei tot ce vrei.]

23 O parafrazare a retortei ca spațiu al renașterii.

24 *Amph. sap.*, p. 202.

Bohu, cel vid şi fără esenţă.“ A fost un „mysterium typicum“ (un mister „simbolic“), şi anume conceperea „celui care menţine şi salvează atât macrocosmosul, cât şi microcosmosul: cuvântul a devenit carne... şi Dumnezeu s-a revelat în carne, spiritul lui Dumnezeu a apărut în trup. Acesta, fiul macrocosmosului... acela, fiul Domnului, omul-Dumnezeu... unul în uterul macrocosmosului, celălalt în uterul microcosmosului“ şi de ambele dăţi uterul era feciorelnic. „Iesuh Christi crucifixi, Salvatoris totius generis humani, id est Mundi minoris, in Naturae Libro, et seu Speculo, typus est, Lapis Philosophorum, Servator Mundi maioris.“ (Piatra înţelepţilor, cea care menţine macrocosmosul, este în cartea sau oglinda naturii simbolul lui Isus Cristos crucificat, al Mântuitorului întregii semin-ţii omeneşti, adică al microcosmosului.)[25] „Μακροκόσμου Filius“ zămislit de pneuma divină (Ka-Mutef egiptean) este „consubstantialis similisque parenti“ (consubstanţial şi similar cu creatorul). Spiritul său, ca şi sufletul său, este universal, un „katholikon“. Sufletul său este o *scintilla* a sufletului lumii. „Lapis noster trinus existit et Unus, h. e. Triunus, videlicet Terrestris, Caelestis atque Divinus.“ (Piatra noastră este triplă şi Una, adică întreită, şi anume terestră, celestă şi divină.) Această succesiune ne aminteşte de cea egipteană corespunzătoare: rege–Ka–zeu. Piatra întreită se compune din „trei substanţe diferite şi distinse“, şi anume „*sal*, *mercurius* şi *sulphur*“[26].

3. TRANSFORMAREA REGEASCĂ

8 Aşa cum arată deja mistica egipteană a regelui, *rex* este, ca orice arhetip, nu numai o imagine statică, ci înseamnă totodată un proces sau o desfăşurare dinamică ce constă în faptul că purtătorul uman al misterului regelui este implicat în procesul enigmatic al în-

25 *Loc. cit.*, p. 197.
26 *Loc. cit.*, p. 198 şi urm.

carnării divinității. Aceasta are loc la naşterea faraonului, la încoronare, la sărbătoarea Heb-Sed, în timpul perioadelor de domnie[27] şi la moarte. Textele şi imaginile aşa-numitelor „birth chambers" ale templelor arată procrearea divină şi naşterea faraonului sub forma cununiei mistice a mamei regine cu zeul-tată. Sărbătoarea Heb-Sed serveşte la punerea în legătură a Ka-ului regelui cu cultivarea pământului şi probabil şi la menţinerea sau fortificarea lui.[28]

27 Campbell, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*, p. 82: „The Coronation, which bestowed on the divine being, the king, the two crowns of Egypt, advanced him a step further than birth in the divine scale of life." [Încoronarea, care i-a acordat fiinţei divine, regele, cele două coroane ale Egiptului, l-a adus cu un pas mai înainte decât naşterea pe scala divină a vieţii.]

28 Campbell, *loc. cit.*, p. 83. Descrierea sărbătorii Sed-Heb [numită în literatura citată de Jung şi Heb-Sed]: „The Anniversary of the Coronation seems to have been held as a Sed Festival, when the king was regarded as Osiris on earth." [Aniversarea încoronării pare să fi fost ţinută ca sărbătoare Sed, când regele era privit ca Osiris pe pământ.] „The king is not «dancing» or striding in *presence* of his Osiris-self, as if worshipping him... no, the striding is a movement in the ceremony, preparatory to his taking possession of the throne, which marks his complete Osirification — the last act of the Sed Festival." (p. 94) [Regele nu „dansează" sau păşeşte în prezenţa Sinelui-Osiris al său, ca şi cum l-ar diviniza... nu, păşirea este o mişcare în cadrul ceremoniei, în pregătirea luării sale în posesie a tronului, care marchează completa sa Osirificare — ultimul act al sărbătorii Sed.] Breasted (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, p. 39) remarcă despre sărbătoarea Heb-Sed: „One of the ceremonies of his feast symbolized the ressurection of Osiris, and it was possibly to associate the Pharaoh with the auspicious event that he assumed the rôle of Osiris." [Una dintre ceremoniile acestei sărbători o reprezenta învierea lui Osiris, şi anume este posibil ca faraonul să fi preluat rolul lui Osiris, pentru a fi pus în legătură cu acest eveniment plin de bun augur.] Despre importanţa lui Heb-Sed Frazer spune (*The Golden Bough*, IV: „Adonis, Attis, Osiris", p. 380): „The intention of the festival seems to have been to procure for the king a new lease of life, a renovation of his divine energies, a rejuvenescence." [Intenţia sărbătorii pare să fi fost să-i procure regelui o prelungire a vieţii, o înnoire a energiilor sale divine, o întinerire.] Pe inscripţiile de la Abydos se spune: „Începi să te înnoieşti iarăşi, ţi-e dat să înfloreşti din nou asemenea tânărului zeu al lunii, devii iarăşi tânăr... eşti renăscut în înnoirea sărbătorii Sed." (Moret, *Du Caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 255 şi urm.) Sărbătoarea Sed era celebrată la 30 de ani o dată, pesemne în legătură cu pătrarele perioadei de 120 de ani a lui Sirius (= Isis), (cf. Frazer, *ibidem*). Remarcabil este că de această sărbătoare

La moarte, identitatea regelui cu zeul-tată este definitiv confirmată şi pecetluită.

9 Într-un mod asemănător evocă alchimia în principiu transformarea regelui dintr-o stare imperfectă într-o fiinţă sănătoasă, perfectă, întreagă şi incoruptibilă. Ea descrie fie procrearea sa şi naşterea sa în forma hierosgamos-ului parental, fie starea sa iniţială imperfectă şi renaşterea sa ulterioară ca făptură perfectă. Vreau să arăt în continuare transformarea sa pe baza unor exemple.

10 Printre tratatele medievale mai vechi există o *Merlini allegoria*[29]. În ceea ce priveşte acest Merlinus trebuie să las nelămurit dacă respectivul nume se referă la vrăjitorul Merlin[30] sau la un Merculinus[31] corupt. Un anume rege, aşa povesteşte parabola, se pregătea de luptă. Când a vrut să se urce pe calul său, şi-a dorit să bea apă. Un servitor l-a întrebat ce apă cere şi regele i-a răspuns: „Cer acea apă care îmi stă cel mai mult la inimă şi care mă iubeşte cel mai tare." Când i-a adus-o servitorul, regele a băut mult din ea, „până ce toate membrele sale au fost umplute şi toate venele sale s-au umflat, iar el însuşi s-a decolorat (*discoloratus*)". Soldaţii i-au cerut să se suie pe cal, dar el a declarat că nu este în stare: „Mă simt foarte greu şi capul mă doare. Şi mi se pare ca şi cum toate membrele mele s-ar desprinde unul de celălalt." A cerut să fie dus într-o încăpere încălzită tare ca să poate să îşi elimine apa transpirând. Când au deschis însă după un timp din nou încăperea, zăcea ca mort. Au fost chemaţi medicii egipteni şi alexandrini, printre care s-a stârnit

era legată şi o fertilizare a ogoarelor: regele ocolea de patru ori un ogor trasat, fiind însoţit de taurul Apis, şi de acest obicei mai amintesc şi astăzi ocolirile călare ale câmpiilor din jurul satelor (A se vedea Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten*, p. 296 şi urm.). Amenophis al IV-lea a introdus simbolul reformei sale importante, atonul, la sărbătoarea Sed a sa. (Kees, *loc. cit.*, p. 372)

29 Tipărită în *Art. aurif.*, I, p. 392 şi urm.

30 Numele Artus care apare pe alocuri şi ar putea fi pus în legătură cu regele cu acelaşi nume din legenda Graalului este un „Horus" corupt. Pentru *Merlini Allegoria* ar putea intra însă în discuţie „Prophetia Merlini", bine cunoscută Evului Mediu.

31 S-au păstrat versurile unui anume Merculinus. A se vedea *Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II.

o dispută de competență. Alexandrinii le-au dat în cele din urmă egiptenilor întâietate. Atunci aceștia l-au sfâșiat (*dilaniaverunt*) pe rege în părți mici, le-au fărâmițat mărunt, le-au amestecat cu medicamentele lor „umezitoare" și l-au pus din nou pe rege în încăperea încălzită, ca și mai devreme. După câtva timp l-au luat pe cel pe jumătate mort, care nu mai avea decât puțină viață, din nou afară. Când au văzut asta cei prezenți au izbucnit în lamentări: „Vai nouă, regele e mort." Medicii i-au liniștit că nu face decât să doarmă. Atunci l-au spălat cu apă dulce, până ce lichidul medicamentelor a dispărut de pe el, și l-au amestecat pe acesta cu substanțe noi. L-au pus apoi iarăși în încăpere, ca mai înainte. Când l-au mai scos încă o dată, era într-adevăr mort. Medicii însă spuseră: „Noi l-am omorât ca să devină mai bun și mai puternic în această lume după învierea sa în ziua Judecății." Rudele regelui i-au considerat însă șarlatani, le-au luat medicamentele și i-au izgonit din regat. Au vrut să îngroape cadavrul, dar medicii alexandrini, care auziseră de cele întâmplate, i-au deconsiliat și le-au promis să-l refacă pe rege. Deși rudele erau neîncrezătoare, și-au dat acordul. Alexandrinii au luat acum cadavrul, l-au fărâmițat mărunt (încă o dată), l-au spălat bine, până ce nu a mai rămas nimic din vechile medicamente, și pe urmă l-au uscat. Apoi au luat o parte *sal armoniacum* și două părți *nitrum Alexandrinum*, le-au amestecat cu cadavrul pulverizat, au preparat un aluat adăugând ceva *oleum lini*, au pus totul într-un loc în formă de creuzet (*crucibolum*), care era găurit pe fund; au plasat dedesubt un creuzet curat și au lăsat cadavrul așa timp de o oră. După aceea l-au acoperit cu foc și l-au topit, iar lichidul se scurgea în recipientul de dedesubt. Deodată regele se trezi de la moarte la viață și exclamă cu voce tare: „Unde sunt dușmanii mei? Îi voi ucide pe toți dacă nu mi se supun." Toți regii și principii altor regiuni îl cinsteau și se temeau de el. „Și dacă voiau să vadă ceva din minunile lui, puneau o uncie de mercur bine purificat într-un creuzet și presărau deasupra, cam cât un grăunte de mei, unghii <de la degete> (*ungulis*) sau păr sau sânge, făceau un foc ușor de cărbuni, îl lăsau <pe Mercur> să se răcorească cu acestea <unghiile, părul etc.> și găseau piatra așa cum o cunosc eu."

11 Această parabolă conţine motivul primitiv al *uciderii regelui* sau al *jertfirii regelui* în scopul înnoirii forţei regelui, care este favorabilă rodniciei ţării. Forma originară este omorârea regelui ajuns bătrân şi neputincios. În povestirea noastră regele suferă de „hidropizie" la propriu şi la figurat: el suferă de pletoră generală şi de un edem total, pentru că a băut prea mult din „apa" specială. Ar fi plauzibil să ne gândim la o apă „arsă", care-i stă la inimă şi îi face bine şi la respectiva ciroză a ficatului, dacă extragerea psihicului umed al elementelor nu ar fi deja o problemă a chimiei vechi dinaintea epocii distilării alcoolului.[32] Această intenţie avea ca scop să extragă pneuma sau psihicul sau *virtus* din materie (de exemplu din aur) sub forma unei substanţe volatile sau lichide (adică vaporizabile), şi să mortifice astfel ca să zicem aşa corpul (adică materia). Această „aqua permanens"[33] era folosită apoi la reînvierea şi reînsufleţirea corpului „mort" şi, în mod contradictoriu, din nou la „extragerea sufletului"[34]. Corpul vechi trebuia să moară, fiind jertfit (adică oferit) sau pur şi simplu omorât, aşa cum bătrânul rege fie trebuia să moară singur, fie în loc de asta să aducă jertfe zeilor (de exemplu ca faraonul care aduce propriei statui libaţiuni). Ceva asemănător este celebrat la sărbătoarea Heb-Sed. Moreɒ concepea ceremonia „Hebsedului oarecum ca pe o ucidere umanizată, sfântă a regelui"[35].

12 Apa a jucat dintotdeauna un rol la sacrificii, şi anume cu semnificaţia de „însufleţire". Un text din Edfu sună astfel: „Îţi aduc vasele cu membrele zeilor (d.i. Nilul) pentru ca să bei din ele; îţi împrospătez inima, ca să fii mulţumit." Apa Nilului era de fapt adevăratul „consolamentum" al Egiptului. În basmul *Bata*, Anubis găseşte inima fratelui său răposat Bata, pe care acesta îl pusese pe

32 Distilarea alcoolului din vin a fost descoperită probabil la începutul secolului al XII-lea (Von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, II, p. 38).

33 Respectivul ὕδωρ θεῖον poate fi tradus atât ca „apă divină" (θεῖον) cât şi ca „apă sulfuroasă" (θεῖον).

34 De ex. *Alleg. sap.*, în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 67: „Et scito, quod aqua est, quae occultum extrahit." [Şi să ştii că apa este cea care extrage ceea ce este ascuns.]

35 Jacobsohn, *loc. cit.*, p. 11 [basmul *Bata*, p. 13 şi urm.].

floarea cedrului, sub forma fructului de cedru, și o bagă într-un vas cu apă rece. Inima absoarbe apă până se impregnează toată, și Bata începe să trăiască din nou. Aici apa este dătătoare de viață. Despre *aqua permanens* însă se spune: „Quae occidit ac vivificat" (care ucide și învie). Ea are deci un efect dublu și contradictoriu.

13 Regele are legături multiple cu apa. În parabola citată mai sus despre *sulphur* el se îneacă în ea cu Diana.[36] Hierosgamos-ul are loc mai frecvent în apă. Motivul înecului apare și ca un proces interior, și anume hidropizia. Mater Alchimia este hidropică la coapse.[37] Sau este hidropic regele și se ascunde în „burta calului", pentru a transpira apa.[38] Apa apare și ca baie; ca, de exemplu, în *Dicta Alani*, unde „bătrânul" șade în baie.[39] Amintesc și de baia regală la Bernardus Trevisanus, menționată deja mai sus pe larg. Apa servește și la botez, la scufundare și la abluțiune. Ca alegorie a celei din urmă este menționat adesea Naeman cel lepros (2 *Regi* 5, 10 și urm).[40]

14 În parabola noastră, apa miraculoasă are deja acel efect de descompunere și dizolvare[41] care anticipează sfârșierea ulterioară. Di-

36 Tot de asta ține și regele îngropat de viu sau prins în mare la Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 380. A se vedea textul în Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 181 și urm.

37 *Aurora cons.*, II, în: *Art aurif.*, I, p. 196. „Cave ab hydropisi et diluvio Noè." [Ferește-te de hidropizie și de potopul lui Noe.] (Riplaeus, *Opera*, p. 69)

38 „Equorum venter secretum est maximum: In hoc se abscondit noster hydropicus, ut sanitatem recuperet et ab omni ad solem se exoneret." [Burta calului este secretul suprem: în ea se ascunde hidropicul nostru, pentru a-și redobândi sănătatea și a se elibera de toată apa către soare.] (Maier, *loc. cit.*, p. 261)

39 „... ita senex in balneo sedet, quem in vase optime sigillato et clauso contine, quoad Mercurius visibilis invisibilis fiat et occultetur" [... astfel șade bătrânul în baie, pe care tu trebuie s-o ții într-un vas bine sigilat și închis, până ce Mercur vizibil devine invizibil și se ascunde].

40 De exemplu, în *Aurora cons.*, I, unde se spune: „Et ad Naaman dictum est: Vade et lavare septies in Iordane et mundaberis. Nam ipse est unum baptisma in absolutinem peccatorum." [Și lui Naeman i s-a spus: du-te și scufundă-te de șapte ori în Iordan și vei deveni curat. Căci există un botez pentru spălarea păcatelor.] (Ed. von Franz, pp. 84–85)

41 „O benedicta aquina forma, pontica, quae elementa dissolvis." [O, formă binecuvântată a apei mării, care dizolvi elementele.] (*Tract. aureus*, în: *De arte chimica*, p. 20)

zolvarea materiei inițiale joacă în general un rol mare în alchimie ca parte a procesului. Nu aș dori să intru în amănunte în acest sens, ci să menționez doar acea interpretare specială a lui *solutio* pe care a dat-o Dorneus: în *Speculativa philosophia*, el discută despre cele șapte *gradus* ale operei. Primul grad începe cu „studiul filosofilor" (sic!), care este drumul spre cercetarea adevărului.

„Adevăratul este însă cel căruia nu-i poate lipsi nimic, căruia nu i se poate adăuga nimic și căruia și mai puțin i se poate opune ceva... astfel, adevărul este o forță (sau capacitate, *virtus*) supremă și o fortăreață de neînvins... și un gaj de necontestat al celor care îl posedă. În această cetate este păstrată piatra și comoara adevărată și neîndoielnică a filosofilor, care nu este nici mâncată de molii, nici îngropată de hoți, ci rămâne în veci, când tot restul a dispărut, pregătită pentru cei mulți spre coruperea lor, altora însă spre salutul lor. Acest lucru (*res*) este foarte neapreciat de vulg, este cel mai disprețuit și mai urât (*exosa*), <și> totuși nu este demn de urât, ci <mai degrabă> demn de iubit și mai prețios filosofilor decât pietrele prețioase" etc.[42]

15 În „Recapitulatio primi gradus", Dorneus spune că este strădania „chemistae"

„să elibereze din lanțurile lui în lucrurile evidente acel adevăr[43] fără sens; <acel adevăr> prin care forțele (*virtutes*) cerești ar fi izgonite cu o rațiune foarte fină"[44]. „Cunoașterea este rezolvarea (sau suprimarea, *resolutio*) tuturor părerilor formulate despre adevăr... Experiența adevărului este demonstrația (*demonstratio*) vădită. Soluționarea este sfârșitul (*depositio*) îndoielii. Nu putem dobândi certitudine asupra unei îndoieli altfel decât prin experiență, și nu mai bine ca în noi înșine. De aceea adeverim ceea ce am mai spus despre adevăr făcând la noi începutul. Am spus mai sus că

42 *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 266.

43 Termenul de *veritas* este sinonim la Dorneus cu cel de *sapientia*, după cum o arată pasajul care urmează în textul original. „Adevărul" vorbește acolo: „Venite ad me omnes qui quaeritis" [Veniți la mine toți cei ce căutați], ceea ce este o mică modificare la *Ecclesiasticus* 24, 26: „Transite ad me omnes qui concupiscitis me..." [*Iisus, fiul lui Sirah* 24, 18: Apropiați-vă de mine cei ce mă doriți...].

44 *Loc. cit.*, p. 271.

evlavia (*pietas*) constă în cunoaşterea de sine (*in cognitione sui ipsius*)[45]. De aceea începe la cea din urmă cunoaşterea filosofică. Numai că nimeni nu se poate cunoaşte pe sine, dacă nu ştie *ce* şi nu *cine* este el însuşi[46], de cine depinde sau al cui este (căci nimeni nu-şi aparţine sieşi — *sui iuris est* — după legea adevărului) şi în ce scop a fost creat. Cu aceste cunoaşteri începe evlavia care se îndeletniceşte cu două <lucruri>, şi anume cu creatorul şi cu creatura care îi este asemănătoare. Îi este imposibil creaturii să se facă cunoscută prin ea însăşi, ci numai prin cunoaşterea preliminară a creatorului ei."[47] „Nu putem să cunoaştem creatorul mai bine decât îl cunoaştem pe artist din operă."[48]

„Descompunerea (sau putrefacţia, *putrefactio*) chimică este comparată cu studiul filosofilor; căci aşa cum filosofii sunt aduşi prin studiul lor în starea de a cunoaşte, tot astfel <sunt duse> lucrurile naturale prin descompunere la soluţie (*ad solutionem*); cu care este comparată cunoaşterea filosofică, întrucât, aşa cum prin soluţie corpurile sunt descompuse (*solvuntur*), tot aşa sunt soluţionate prin cunoaştere îndoielile filosofilor (*resolvuntur*)."[49] 16

În *Physica Trithemii* Dorneus scrie despre primul grad:

45 Marea însemnătate a cunoaşterii de sine pentru executarea lui *opus alchymicum* este accentuată de Dorneus şi în alte locuri, de exemplu la p. 307: „... igitur homo, caelum, et terra unum sunt, etiam aer et aqua. Si homo res in maiori mundo transmutare novit... quanto magis id in microcosmo, hoc in se ipso noverit, quod extra ipsum." [... astfel omul, cerul şi pământul sunt deci unul, la fel şi aerul şi apa. Dacă omul poate să schimbe lucrurile în macrocosmos, cu cât mai mult va şti să schimbe în microcosmos, în sine însuşi, ceea ce poate în exterior; numai că el trebuie să ştie că cea mai mare comoară a omului este în om, şi nu în afară.]

46 „... quid, non quis ipse sit" este o formulare adecvată pe de o parte a întrebării personaliste: *quis?* pe de alta a celei nepersonale şi obiective: *quid?* Prima ţinteşte *Eul*, cea din urmă *Sinele*. Pentru detalii vezi Jung, *Aion*, par. 252. [Apărută în traducere românească la Editura Trei, 2005, în G.C. Jung, *Opere complete*, vol. 9, sub titlul *Aion. Contribuţii la simbolistica Sinelui*.]

47 *Loc. cit.*, p. 272.

48 Acesta este sensul frazei neclare: „Nemo creatorem poterit melius cognoscere, quam ex opere noscitur artifex" (p. 273).

49 *Loc. cit.*, p. 303.

„Prima treaptă a ascensiunii spre cei de sus (*ad superos*) este studiul credinţei (*fidei*); căci aceasta face ca inima omului să fie înclinată să se dizolve în apă (*ad solutionem in aquam*).“[50]

În *Philosophia chemica* Dorneus explică în cele din urmă:

„Dizolvarea este cunoaşterea sau unirea spagirică[51] a bărbatului cu femeia, aceasta primind de la acela tot ce trebuie să primească. Acesta este începutul zămislirii speciale (sau creaţiei, *generationis*), prin care efectul legăturii (sau cununiei, *coniugii*) noastre spagirice este perceput senzorial <şi ea este> unirea seminţei duble cu embrionul.“[52]

17 Din aceste expuneri reiese clar că Dorneus înţelege *solutio* alchimică în primul rând spiritual-moraliceşte şi abia în al doilea rând ca fenomen fizic. Prima parte a lucrării este „soluţionarea“ psihică a îndoielilor şi conflictelor, care se realizează prin cunoaşterea de sine ce nu este imaginabilă fără cunoaşterea lui Dumnezeu. Soluţionarea spiritual-morală trebuie înţeleasă ca o „coniugium spagiricum“, şi anume ca o uniune interioară, psihică, din care rezultă prin analogie şi prin corespondenţă magică şi împăcarea elementelor ostile în *acea* piatră. Prin întrebarea legată de „quid“ şi prin înţelegerea spirituală este rezolvată împietrirea inimii dată de patima Eului, care este cauzată iniţial de *peccatum originale* — inima se dizolvă în apă. Astfel începe ascensiunea spre treptele superioare. Necesitatea şi totodată păcatul specific conştiinţei este patima Eului (*Ichsucht*).[53] Conştiinţei i se opune însă ca dat obiectiv inconştientul, adesea efectiv ca un potop răzbunător. Apa în toate formele ei, ca mare, lac, râu, izvor etc., este una dintre tipizările cele mai frecvente ale inconştientului, la fel şi femininul lunar legat foarte strâns de apă. Dizolvarea inimii în apă ar corespunde, aşadar,

50 *Loc. cit.*, p. 449.
51 Înseamnă alchimic sau ocult.
52 *Loc. cit.*, p. 475.
53 Este concepută şi ca răul *par excellence*. Cf. Wegmann, *Das Rätsel der Sünde*, cap. III [„Der Ursprung des Bösen“].

legăturii bărbătescului cu femeiescul, iar aceasta unirii conştiinţei cu inconştientul, ceea ce înseamnă tocmai „coniugium spagiricum".[54] Tot aşa este şi fortăreaţa sau cetatea un simbol feminin, şi în ea este conţinută comoara „adevărului", care apare la Dorneus şi ca înţelepciune personificată.[55] Cea din urmă corespunde sării atribuite lunii. Unirea „spagirică" zămisleşte un embrion, care corespunde homunculusului din artă şi deci *lapis*-ului. *Lapis* este, la rândul său, de interpretat ca simbol al Sinelui.[56]

Revenind acum cu o oarecare înţelegere a psihologiei lui *solutio* 18
la parabola noastră merlinică, ni se clarifică anumite lucruri legate de ea: regele ar corespunde patimii amplificate a Eului, care-şi va găsi curând compensarea. El este pe cale să pornească la o faptă violentă, ceea ce caracterizează starea sa defectă moral şi care necesită să fie îmbunătăţită. Setea sa corespunde unei concupiscenţe sau patimi de nezăgăzuit. El va fi copleşit de apă, adică de inconştient, stare ce va face necesară intervenţia medicală. Ambele grupe de medici sprijină dizolvarea deja existentă printr-o continuare a sfâşierii şi o pulverizare propriu-zisă.[57] Sfâşierea lui Osiris sau a lui Dionysos ar putea fi aici model.[58] În mod evident, aici este vorba despre diferite forme ale dizolvării, şi anume îmbucătăţire, fărâmiţare şi soluţie apoasă.[59] Transpunerea ce urmează în încăperea încălzită

54 Apa are semnificaţia de *sponsa* sau *dilecta* ca şi de *sapientia*. Cf. în acest sens, *Iisus, fiul lui Sirah* 24, unde înţelepciunea (*sophia*) este preamărită, aidoma zeiţei iubirii Ištar, ca palmier, tufă de trandafiri, butuc de vie etc.

55 *Loc. cit.*, p. 266. *Sapientia* ţine aici un discurs mai lung.

56 A se vedea *Psych. und Alch.*, V: „Die Lapis-Christus-Parallele", precum şi *Aion*, par. 121 şi urm.

57 Metoda medicilor este, să reţinem, o imitare a sfâşierii typhonice a lui Osiris. Regele a început, ce-i drept, încă dinainte să absoarbă în sine Marea typhonică, spre a se dizolva în ea. Cea de-a doua versiune redată în *Ros. phil.* a lui *Visio Arislei* conţine, de asemenea, îmbucătăţirea în părticele minuscule, indivizibile, ceea ce acolo nu se referă însă la rege, ci la fiul său. Fărâmiţarea are loc în corpul lui Beya şi descrie astfel de fapt o histologie în stare „de cocon".

58 Trimit în legătură cu alte conexiuni la prelegerile mele despre *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 353 şi 400.

59 Variante ale celei din urmă sunt: regele care s-a scufundat sau se îneacă în mare sau „regele steril al mării", hidropsia lui mater Alchimia etc. Regele înecat ne

este modelul pentru *laconicum* (baie de sudaţie) regal ulterior reprezentat adesea, o metodă terapeutică pe care o reîntâlnim în acel „sweat lodge" indian. Încăperea are şi semnificaţia de mormânt. Deosebirea dintre medicii „egipteni" şi cei „alexandrini" pare să constea în faptul că aceştia umezesc cadavrul, în timp ce ceilalţi îl usucă (şi îl îmbălsămează, respectiv sărează întru câtva). Eroarea tehnică a egiptenilor ar fi deci aceea că au separat insuficient conştiinţa de inconştient, în timp ce alexandrinii evită să comită această greşeală.[60] În orice caz, ei reuşesc să-l reînsufleţească şi în mod evident şi să-l fortifice (eventual să-l întinerească) pe rege.

19 Dacă abordăm din punctul de vedere al hermeneuticii alchimice mai îndeaproape această controversă medicală, atunci înţelegem ceva mai adânc aluziile parabolei: alexandrinii care mânuiesc tehnica typhonică la fel de temeinic evită, după cum am spus, apa Mă-

trimite înapoi la Osiris. În lamentaţia Isis din „culte journalier" (Moret, *Mystères égyptiens*, p. 24 şi urm.) se spune: „J'ai traversé les mers, jusq'aux frontières de la terre, cherchant le lieu où était mon seigneur; j'ai parcouru Nadit dans la nuit; j'ai cherché... celui qui est dans l'eau... dans cette nuit de la grande détresse. J'ai trouvé le noyé de la terre de la première fois (sur cette rive de Nadit)." [Am traversat mările, până la graniţele pământului, căutând locul unde era domnul meu; am străbătut Nadit în noapte; am căutat... pe cel care este în apă... în această noapte a marii năpăstuiri. Am găsit înecatul pământului de odinioară (la acest mal al Naditului).]

60 Referitor la această separare cf. viziunea lui Poimandres (*Corpus hermeticum*, libellus I, 4): „... şi curând am avut o viziune incomensurabilă: toate cele devenite <erau> o lumină plăcută şi veselă, şi eu m-am minunat privind-o. Iar după scurt timp s-a pogorât acolo întunericul, mohorât şi provocând fiori, parcă învârtejit, aşa încât mi s-a părut aidoma unui şarpe. Apoi întunericul s-a prefăcut în ceva umed, care era în mare clocot şi lăsa să urce nişte fum asemenea unui foc. Şi am auzit cum scotea un sunet ca un vaiet indicibil; un strigăt nearticulat se înălţa din el, de parcă ar fi fost un strigăt după lumină. Din lumină însă a coborât peste natura umedă logosul cel sacru, încât s-au perceput un glas şi un foc pur şi un cuvânt spiritual (πνευματικὸν λόγον)." [Cf. Scott, *Hermetica*, I, p. 114 şi urm. (textul original şi traducerea englezească); Mead, *Thrice-Greatest Hermes*, II, p. 4 şi urm., numai traducerea.] Urmează în *Poimandres* eliminarea celor patru elemente din haosul sumbru. (Textul este corupt, motiv pentru care traduc literal.) Referitor la „strigăt" cf. strigătul de ajutor al regelui care se îneacă, la Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 380.

rii typhonice, ei chiar usucă pulberea de cadavru, dar folosesc atunci cealaltă substanţă a *aquae ponticae*, şi anume sarea sub formă de *sal armoniacum* (sare minerală sau gemă, numită şi *sal de Arabia*) şi *sal nitri* (salpetru).[61] Se face referire în primul rând la proprietatea de conservare a ambelor săruri, în al doilea rând însă în mintea adepţilor „marinarea", respectiv *salsura* (murarea) înseamnă acea penetrare (*penetratio*) „informă" a *sapientiae* (la Dorneus *veritas*) în masa nepreţioasă, prin care forma coruptibilului este preschimbată în cea a nealterabilului.

Ce-i drept, în parabola destul de brută nu se găseşte nimic din 20
toate astea. Iar transformarea regelui pare să însemne în mod primitiv numai înnoirea forţei de viaţă, căci primele cuvinte spuse de rege după reînviere îi trădează pofta nediminuată de harţă. În textele mai târzii produsul final nu este însă niciodată numai o întărire, întinerire sau înnoire a stadiului iniţial, ci o transformare spre o natură superioară. Nu se greşeşte deci probabil dacă se atribuie acestei parabole o vârstă considerabilă. Motiv pentru această presupunere ni-l dă conflictul dintre alexandrini (greci!) şi egipteni, care ar putea trimite la epoca preislamică, unde arhaica medicină magică a grecilor încă mai dădea cu arta medicală mai ştiinţifică a grecilor, artă ce câştiga teren, lupte pentru asigurarea retragerii. Pentru asta pledează şi eroarea „tehnică" a metodei egiptene — amestecul conştiinţei cu inconştientul — , eroare pe care conştiinţa mai puternic diferenţiată a grecilor o evită.

4. ÎNSĂNĂTOŞIREA REGELUI
(Cantilena Riplaei)

Nu trebuie trecut cu vederea că nu se indică niciun motiv pen- 21
tru care regele necesită regenerare. Regenerarea este de la sine înţeleasă pe treaptă primitivă, căci forţa magică a regelui scade tocmai

61 Cf. Rulandus, *Lex. alch.*, pp. 412 şi 416.

odată cu înaintarea în vârstă. În parabolele ulterioare este diferit, deoarece acolo imperfecţiunea iniţială a regelui devine o problemă.

22 Astfel, autorul următoarei parabole, canonicus Georgius Riplaeus, îşi face deja ideile sale despre „regele bolnav". Trebuie să las neelucidat cât de mult este influenţată această reprezentare a „regelui bolnav" de *Legenda Graalului*. Nu ar fi de neimaginat ca Ripley să fie fost familiarizat cu această tradiţie, ca englez ce era. În afară de „lapis exilis" („lapsit exillis" la Wolfram von Eschenbach), care şi el este puţin îndoielnic, nu am izbutit să găsesc urme mai probabile ale ciclului Graalului în simbolistica alchimică, dacă nu ne gândim la vasul mistic al transformării, al cărui *tertium comparationis* trebuie să-l căutăm însă în potirul liturghiei.[62]

23 Strofa a cincea din *Cantilena Riplaei* este următoarea:

> Causa tamen extitit quaedam naturalis
> Vel defectus aliquis est originalis
> Quamvis sine maculis alvi naturalis
> Eram sub solaribus enutritus alis.[63]

24 Clericul se trădează prin limbajul său: „defectus originalis" este o parafrază a lui „peccatum originale", iar „alae solares" sunt „aripile soarelui dreptăţii" (a se vedea *Maleahi* 4, 2: „... orietur vobis... sol iustitiae et sanitas in pinnis eius"). Este posibil ca aici să existe o legătură între *Cantilena* şi indicaţia lui Senior că masculinul, care nu are aripi, este supus femininului, care are aripi.[64] *Cantilena* condensează femininul înaripat cu discul solar înaripat la *Maleahi* pe de o parte şi

62 [Cf. *Psych. und Alch.*, par. 146, şi Emma Jung şi M.-L. von Franz, *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, p. 154 şi urm.] Riplaeus, *Opera omnia chemica*, p. 421 şi urm.

63 Trad.: Există totuşi o anumită cauză naturală/ Şi o greşeală originară,/ Deşi am fost hrănit fără cusurul sânului natural/ Sub aripile soarelui. (Riplaeus, *Opera*, *loc. cit.*)

64 Senior, *De chemia*, p. 38: „Masculus autem est, qui sine alis existit sub foemina, foemina vero habet alas. Propterea dixerunt: Proiicite foeminam super masculum, et ascendet masculus super foeminam." [Bărbatul este cel care se găseşte fără aripi sub femeie, femeia are însă aripi. De aceea se spunea: aruncaţi femeia peste bărbat, şi bărbatul se va urca peste femeie.]

cu reprezentarea mamei hrănitoare pe de alta, ceea ce echivalează cu o contaminare de tip oniric. În strofa a şasea este vorba despre creşterea din măruntaiele pământului. Cea de-a şaptea strofă sună astfel:

> Mea sed restinguitur fortiter natura
> Quod de meo corpore non fluit tinctura,
> Infoecunda igitur mea est natura,
> Nec ad actum germinis multum valitura.[65]

Şi aici se remarcă limbajul bisericesc, căci tinctura este identică cu 25
aqua permanens, apa miraculoasă care produce schimbarea. Ea corespunde lui *aqua gratiae* din doctrina bisericească. Apa care „curge din corp" ar putea fi analoagă cu „flumina de ventre Christi", un tip care nu joacă un mare rol numai în metaforele bisericeşti, ci şi în alchimie.[66] Referitor la limbajul bisericesc fac trimitere la tratatul extraordinar de instructiv al lui Hugo Rahner, *Flumina de ventre Christi*. Origene vorbeşte despre „Salvator noster fluvius"[67]. Analogia dintre Mântuitorul străpuns şi stânca din care Moise a făcut să ţâşnească izvorul este folosită şi în alchimie, şi anume pentru extragerea lui *aqua permanens*, respectiv a *animei* din *lapis*, sau regele este străpuns de Mercurius.[68] La Origene „apa" are semnificaţia de „aqua doctrinae" şi „fons scientiae". Este şi un „izvor de ape ce ţâşneşte în credincios". Sfântul Ambrosius vorbeşte despre „fontes sapientiae et scientiae"[69]. După el, paradisul cu fluviul împătrit al

65 Trad.: Natura mea este foarte potolită,/ Căci din corpul meu curge o tinctură,/ Natura mea este de aceea nefecundă/ Şi nu va valora mult nici în actul germinării.

66 Khunrath, *Hyl. Chaos*, p. 268: „Din pântecele sării noastre saturniene generale curg ape vii/ ... *salientes in vitam beatam*." (Cf. *Ioan* 7, 38: „... flumina de ventre eius fluent aquae vivae.") Sarea saturniană este *sapientia Saturni*, a bătrânului, porumbelul alb ascuns în plumb.

67 *Numerihomilie*, 17, 4, cit. la Rahner, *loc. cit*., p. 277.

68 A se vedea fig. 150 în *Psych. und Alch*. Origene (*Exodushomilie*, 11, 2) spune despre Cristos: „... haec petra, nisi fuerit percussa, aquas non dabit" [... dacă această stâncă nu ar fi fost zdruncinată nu ar da apă] (Rahner, *loc. cit*., p. 278).

69 *Commentarius in Cant. cant*., 1 (Migne, P. L. XV, col. 1860). Dorneus (*Spec. phil*., în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 267): „Sonora vox, suavis et grata philoso-

logosului este temeiul sufletului[70], pe care îl şi desemnează ca „principale", κοιλία, „venter" (pântece) şi νοῦς drept sufletul cel mai interior.[71] Aceste puţine exemple din abundenţa pe care o oferă cercetarea lui Rahner ar putea să ajungă pentru a pune în lumina corectă însemnătatea lui *aqua permanens*, care este substanţa arcană prin excelenţă. Ea este la alchimişti, de asemenea, *sapientia* sau *scientia*, *veritas* sau *spiritus*, iar izvorul ei este ascuns în omul interior, şi totodată apa general răspândită sau apa mării este simbolul ei. Ceea ce-şi imaginează evident alchimiştii este o esenţă care apare pretutindeni, care pătrunde totul, o *anima mundi* (pentru a folosi termenul lor) şi totodată *maximus thesaurus*, numinosul cel mai lăuntric şi mai tainic al omului. Nu există desigur niciun concept psihologic care s-ar potrivi mai bine acestei stări de fapt decât cel de *inconştient colectiv*, al cărui nucleu, centru şi principiu ordonator (acel „principale") este *Sinele* (monadele alchimiştilor şi gnosticilor).

26 Strofa a noua este următoarea:

> Meque mater genuit sphaerica figura
> Domi, quod rotunditas esset mihi curae etc.[72]

phantium auribus. O fons divitiarum inexhaustibilis veritatem et iustitiam sitientibus! O desolatorum imperfectioni solatium! Quid ultra quaeritis mortales anxii? cur infinitis animos vestros curis exagitatis miseri? quae vestra vos excaecat dementia quaeso? cum in vobis, nos ex vobis sit omne quod extra vos, non apud vos quaeritis." [De o sonoritate plăcută, suavă şi bine venită este această voce filosofilor. O, izvor inepuizabil de bogăţie pentru cei care tânjesc după adevăr şi dreptate! O, mângâiere pentru toţi care disperă din cauza imperfecţiunii! Ce căutaţi mai departe, muritori anxioşi? De ce vă chinuiţi sufletul cu griji infinite, mizerabililor? Ce vă face oare demenţa voastră atât de orbi? Căci doar este în voi şi nu în afara voastră tot ceea ce voi căutaţi în exterior, în loc de în voi.]

70 Ambrosius, *Expl.* Ps. 45, 12 [Rahner, *loc. cit.*, p. 289]. În *Epist.* 45, 3, el spune: „... paradisum ispum non terrenum videri posse, non in solo aliquo, sed in nostro principali, quod animatur et vivificatur animae virtutibus et infusione spiritus sancti" [... paradisul însuşi, care nu este pământesc, îl putem vedea numai în temeiul nostru principal, care este animat şi însufleţit de virtuţile sufleteşti şi de revărsarea Sfântului Duh] (Rahner, *loc. cit.*, p. 290).

71 (Rahner, *loc. cit.*, p. 289).

72 Trad.: Şi mama m-a născut în casa de formă sferică,/ Pentru ca să mă preocup de rotunjime.

Casa rotundă este *vas rotundum*, care reprezintă prin rotunjimea sa cosmosul şi sufletul universal deopotrivă, ce înconjoară din exterior universul fizic şi astfel îl poartă în sine. Conţinutul arcan al lui *vas hermeticum* reprezintă haosul originar, din care este creată apoi lumea. Ca *filius macrocosmi* şi ca *primus homo*, şi *rex* este destinat rotunjimii, deci totalităţii, dar este împiedicat spre destinaţia sa prin *defectus originalis*. 27

Strofa a zecea spune: 28

> Modo tamen anxia illud scio verum
> Nici fruar protinus ope specierum,
> Generare nequeo, quia tempus serum
> Est et ego stupeo antiquus dierum.[73]

Aceste versuri adeveresc starea decrepită a regelui, care necesită o revigorare, care suferă aici dincolo de defectul său originar sau tocmai ca urmare a lui şi de o slăbiciune datorată bătrâneţii. Este însă o îndrăzneală pentru un canonicus să-l identifice pe rege cu „bătrânul zilelor", ceea ce provine din *Daniil* 7 [„Cel vechi de zile"]: „Aspiciebam donec throni positi sunt et antiquus dierum sedit: vestimentum eius quasi nix candidum, et capilli capitis eius quasi lana munda; thronus eius flammae ignis; rotae eius ignis accensus. Fluvius igneus rapidusque egrediebatur a facie eius."[74] Aici nu mai trebuie să ne îndoim că alchimistul Ripaeus speculează dincolo de cleric şi ajunge la o aserţiune care îi apărea deja Evului Mediu drept blasfemie: şi anume identificarea substanţei transformării cu divinitatea, căci aceasta este „antiquus dierum". Pentru mintea modernă o astfel de alegorizare sau simbolizare este o culme a absurdităţii şi incomprehensiunii. Şi în Evul Mediu trecea cu greu[75]; unde 29

73 Trad.: Totuşi eu ştiu că dacă nu beneficiez curând/ De ajutorul de care am neapărat nevoie al medicamentelor/ Nu pot să procreez, căci timpurile sunt târzii/ Şi se termină cu mine, bătrânul zilelor.

74 *Dan.* 7, 9–10: „privii până când fură puse jilţuri şi s-a aşezat Cel vechi de zile: îmbrăcămintea lui albă ca zăpada, iar părul capului său curat ca lâna; jilţul său: flăcări de foc; roatele lui: foc arzător. Un pârâu de foc se vărsa şi ieşea din el..."

75 Cf. scuza exprimată de tipograf în Introducerea la *Aurora consurgens*, II, în: *Art. aurif.*, I, p. 183 şi urm. Cf. *Psych. und Alch.*, par. 454.

este însă acceptată, aşa cum este mai mult sau mai puţin cazul în alchimia filosofică, ea explică şi limbajul pe alocuri imnic sau măcar potenţat patetic al unora dintre tratatele sale. Este vorba despre o afirmaţie religioasă nouă: Dumnezeu nu se află numai în trupul fără pată al lui Cristos şi constant prezent în ostia sfinţită, ci — şi aici intervine ceva principial nou şi important — este ascuns în materia „ieftină", „demnă de dispreţuit" şi general răspândită, chiar în „immunditia huius mundi, in stercore"[76], detectabil numai pentru arta alchimiştilor, ba subordonat acesteia ca obiect şi determinat de ea la schimbări graduale — „Deo adiuvante"[77]. Acest theologoumenon ciudat nu a fost desigur niciodată gândit de alchimişti în aşa fel de parcă divinitatea nu ar fi pentru ei nimic altceva decât o substanţă accesibilă modificării chimice. Un atare gând le era complet străin. O asemenea rătăcire le era mai curând rezervată modernilor care puteau pune materia sau energia în locul lui Dumnezeu. Alchimiştii aveau mai degrabă, în măsura în care erau încă păgâni, o viziune mistică specifică Antichităţii târzii asupra divinităţii, pe care o putem numi gnostică, aşa ca de pildă Zosimos, sau erau creştini, dar cu un adaos detectabil de idei păgâno-magice despre un *daemonium* sau o *virtus* sau un suflet divin, o *anima mundi* inerentă lui *physis* sau aderentă acesteia. *Anima mundi* era gândită ca acea parte a lui Dumnezeu care alcătuia chintesenţa şi substanţa propriu-zisă a lui *physis* şi se comporta faţă de Dumnezeu aşa precum — pentru a folosi o expresie adecvată a lui Isidorus[78] — προσφυὴς faţă de sufletul divin al omului. Putem traduce această expresie ca „suflet concrescut", şi anume ca un al doilea psihic, care ajunge prin regnul mineral, vegetal şi animal până sus la om, deci care domină întreaga natură, de el fiind prinse şi făpturile naturii ca aşa-zise „anexe" (προσαρτήματα). Această idee ciudată a lui Isidorus corespunde în aşa măsură fenomenologiei inconştientului nostru colectiv modern, încât suntem îndreptăţiţi să o numim o proiecţie

76 În necurăţenie, în gunoi.
77 Cu ajutorul lui Dumnezeu.
78 Fiul gnosticului Basilide.

a acestei stări de lucruri dovedibile empiric sub forma unei ipostaze metafizice.

Nu va fi scăpat cititorilor mei cât de primordială este ideea 30
despre *îmbătrânirea divinităţii* şi necesitatea înnoirii sale. Această idee este în realitate de vârstă egipteană, deşi nu prea ne putem închipui din ce surse, dacă nu din Biblie, canonicus din Bridlington, aparţinând secolului al XV-lea, poate să fi extras o astfel de teologie. Oricum, scrierile sale nu ne înlesnesc niciun fel de presupuneri în această privinţă. O anumită linie există, ce-i drept, chiar în cadrul tradiţiei alchimice, şi anume în reprezentarea unei substanţe arcane corupte, a cărei alterare este derivată adesea din păcatul originar. O idee similară apare şi în tradiţia Graalului, şi anume în cea a regelui bolnav, care se găseşte în cea mai strânsă legătură cu sângele mântuitor din vasul Graalului şi deci cu misterul transformării din liturghie. El este totodată străbunul lui Parsifal, pe care-l putem desemna drept o figură de eliberator, aşa cum în alchimie bătrânul rege are un fiu eliberator, respectiv devine el însuşi fiu eliberator (*lapis* este *lapis* la început şi la sfârşit). În afară de aceasta, trebuie luată în considerare o anumită reflecţie medievală vizând necesitatea de perfecţionare a lui Dumnezeu: ea se referă la transformarea divinităţii mânioase veterotestamentare în Dumnezeul iubirii din Noul Testament, şi anume Dumnezeu s-a îmblânzit şi transformat ca şi inorogul în pântecele fecioarei. Idei de acest fel par să se înfiripeze deja la Johannes Fidanza Bonaventura, sfântul franciscan (m. 1274).[79] Trebuie ţinut seamă de faptul că limbajul metaforic bisericesc şi-l imagina adesea pe Dumnezeu-Tatăl ca bătrân şi naşterea sa ca întinerire în fiu. Într-un imn al lui Paulinus de Nola despre analogia bisericii cu Maica Domnului se zice:

> Dar soţia rămâne soră în trupul pe care nimeni nu l-a atins, îmbrăţişarea ei este spirit, căci iubitul ei este Dumnezeu.

79 Pentru mai multe amănunte, a se vedea *Psych. und Alch.*, par. 522 şi urm. şi nota 22.

Această mamă îl naşte şi pe moşneag ca pe un copilaş delicat...[80]

31 Cu toate că aici este vorba, de pildă, despre cineva care primeşte botezul — „renatus in novam infantiam" —, totuşi analogia constă tocmai în aceea că Dumnezeu-Tatăl însuşi a fost venerat ca moşneag cu barbă iar Dumnezeu-Fiul, ca prunc nou-născut.

32 Opunerea eficientă a lui *senex* şi *puer* s-a apropiat nu o singură dată de arhetipul înnoirii divine din teologia egipteană, mai cu seamă când homoousia acestei opoziţii reiese atât de pregnant ca în versurile lui Ephraem Syrus: „Antiquus dierum cum sua celsitate habitavit, ut infans, in utero."[81] (Bătrânul zilelor cu grandoarea sa a locuit, copil fiind, în uter.) „Puerulus tuus senex est, o virgo, ipse est Antiquus dierum et omnia praecessit tempora."[82] (Băieţelul tău, o, fecioară, este un moşneag, ba el este bătrânul zilelor şi a fost înaintea tuturor timpurilor.)

33 Toate aceste posibilităţi nu conţin însă motivul foarte specific al îmbătrânirii, şi de aceea rămâne obscur din ce sursă s-a inspirat Ripl aeus. Există desigur mereu posibilitatea realcătuirii autohtone a mitologemelor din inconştientul colectiv. Un caz de acest fel a fost publicat de Jan Nelken: Pacientul era un dascăl la şcoala elementară, care se îmbolnăvise devenind paranoid. El producea o învăţătură despre tatăl primordial, care avea o forţă de procreare imensă. Tatăl primordial avea 550 de *membre virilia*, care s-au redus cu timpul la trei. Avea şi două *scrota* cu câte trei testicule. Printr-o producţie nelimitată de spermă a decăzut treptat, schimonosindu-se într-o bucată informă cântărind 50 de chintale şi a fost găsit înlănţuit într-un hău. Acest mitologem conţine motivul îmbătrânirii şi pierderii forţei de procreare. Pacientul este el însuşi tatăl primordial întinerit sau avatarul acestuia.[83] Înzestrarea formei arhetipale

80 Rahner, *Mater Ecclesia*, p. 47. A se vedea materiale suplimentare la Curtius, *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, p. 108 şi urm. [par. 8: „Băiat şi moşneag"].

81 *Hymni et sermones*, II, col. 620.

82 *Loc. cit.*, I, col. 136.

83 Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, p. 538 şi urm.

este în acest caz foarte originală, aşa încât poate fi apreciată desigur ca o produţie autohtonă.

În cazul lui Riplaeus mai există însă şi posibilitatea mai plau- 34
zibilă a unei anumite dezvoltări a reprezentării Dumnezeului-Tată, *antiquum dierum*, şi a fiului necesarmente mai mic, respectiv tânăr, Logos, care este în viziunea gnosticului Valentinus ca şi la Meister Eckhart un băieţel. Aceste reprezentări se află în cea mai strânsă legătură cu copilul zeu Dionysos, ca şi cu „Horus copilul", Harpocrate, Aion etc., şi astfel avem desigur dată imediat şi regenerarea divinităţii îmbătrânite. Drumul dinspre lumea creştină de reprezentare spre domeniul păgân nu este de fapt lung[84], şi sfârşitul naturalist că tatăl dispare când vine fiul ori că tatăl se întinereşte în fiu provine evident din premise străvechi care acţionează cu atât mai puternic, cu cât este mai mare convingerea conştientă care le respinge. O astfel de legătură de idei este de aceea aproape un lucru de aşteptat tocmai la un cleric precum Riplaeus, chiar dacă el nu prea putea să fi conştientizat amploarea lor după modul alchimist cunoscut.

Strofa a unsprezecea din *Cantilena* este următoarea: 35

> Me praedatum penitus iuventutis flore
> Mors invasit funditus, Christi sed ab ore [sic, în loc de: arbore!]
> Me audivi coelitus, grandi cum stupore,
> Renascendum denuo, nescio quo amore.[85]

Aici se adevereşte că regele, „antiquus dierum", trebuie să fie re- 36
născut „prin arborele lui Cristos". Această reprezentare în primul rând alchimică a lui *arbor philosophica* se găseşte, ca să zicem aşa accesibilă lui Riplaeus, într-un manuscris din veacul al XV-lea[86] care evocă un fel de arbore genealogic. Originea este Dumnezeu, urmează *natura*, *ignis*, *aer*, *aqua*, *terra* şi în sfârşit *lapis*, deci un fel

84 Rahner, *Die Gottesgeburt*.

85 Trad.: Sunt complet prădat de floarea tinereţii,/ Moartea m-a invadat complet,/ Dar am auzit că, prin arborele lui Cristos, dinspre cer,/ Voi fi din nou născut, nu ştiu prin ce dragoste.

86 Ms. Egerton 845 şi urm., 19v (Brit. Mus.).

de arbore genealogic ca acela care ajunge de la Adam până la Cristos. Această idee a dat prilejul multor reprezentări imagistice, dintre care am reprodus câteva în *Psihologie și alchimie*. Chiar Ripleaus înfățișează arborele pe renumita sa *Scrowle*[87]. Acolo el este indubitabil pomul paradisului, din coroana căruia șarpele coboară sub formă de melusină (sirenă), pentru a-l îmbrățișa pe *filius regalis*, deci pe regele renăscut. Pomul reprezintă prefacerea elementelor din materialul brut până la *lapis*. Se poate presupune că Ripleaus era familiarizat cu alegoristica patristică. Acolo însuși Cristos apare ca pom[88] (și nu doar ca cruce), în alt loc ca *arbor fructifera* ținută și îngrijită* în inima omenească[89] iar ca pom care a fost tăiat și „multiplicat" la Înviere, în Cassiodorus[90]. „Multiplicatio" este un motiv folosit și de alchimie: „aurum non vulgi" al ei este „aur viu" ce crește și se înmulțește. Motivul se întâlnește deja în *Turba*; în Sermo lui Orfultus se spune: „O, naturi celeste, care separă și modifică elementele prin procedeu (*regimen*)! Nu există, așadar, nimic mai prețios ca aceste naturi în tinctura care sporește compusul."[91]

37 Pomul intră într-o relație ciudată cu bătrânul în *Turba*, unde se spune: „Ia acel pom alb și ridică în jurul lui o casă care <îl>

87 Ms. Sloane 5025 (Brit. Mus.). Cf. *Psych. und Alch.*, fig. 257. O variantă din 1588 în *Paracelsus als geistige Erscheinung*, imag. VI. A se vedea și *Der philosophische Baum*, par. 399.

88 Gregorius Magnus, *Moralia in Iob*, col. 97.

* *Arbor*, *-oris* este substantiv feminin. (*N. t.*)

89 Gregorius, *In septem Psalmos poenitentiales*, col. 495.

90 *Expositio in Psalterium*, col. 990.

91 *Turba philosophorum* (ed. Ruska), p. 116. Despre „multiplicatio" Mylius (*Phil. ref.*, p. 92) dă următoarea regulă general valabilă: „Proiice ergo supra quodvis corpus, et ex eo tantum quantum vis, quoniam in dublo multiplicabitur tinctura eius. Et si una pars sui primo convertit cum suis corporibus centum partes: secundo convertit mille: tertio decem millia: quarto centum millia: quinto mille millia in solificum et lunificum verum." [Proiectează deci de aici peste un oarecare corp atât cât vrei, căci tinctura lui se va dubla. Și această *o* parte din sine transformă mai întâi cu corpurile sale o sută de părți, a doua oară o mie, a treia oară zece mii, a patra oară o sută de mii, a cincea oară o mie de mii în substanță adevărată, care produce aur și argint.]

împresoară, rotundă, întunecată, acoperită de rouă, și pune înăuntru[92] un om de vârstă înaintată, de o sută de ani, și închide <casa> peste ei <adică pom și moșneag> și leagă strâns, așa încât să nu pătrundă înăuntru nici vânt, nici praf. Apoi lasă<-i> 180 de zile în casa lor. Spun că acel moșneag nu va înceta să mănânce din fructele acelui pom <până> la încheierea numărului <180>, <și anume> până ce acel moșneag devine tânăr. O, naturi minunate, care au transformat sufletul acelui moșneag într-un corp juvenil, iar tatăl a devenit fiu."[93] Am menționat deja într-un capitol anterior stejarul în sau la baia regelui la Bernardus Trevisanus și am indicat acolo caracterul său feminin-matern. Poate că nu este lipsit de importanță de menționat că după relatarea lui Hegemonius[94] tradiția maniheistă îl desemna pe Isus ca pom al paradisului, și anume ca pom al cunoașterii, în timp ce ceilalți pomi din grădină reprezintă poftele și ispitele oamenilor. Această viziune concepe pomul cunoașterii ca pe un „remedium" al concupiscenței, care nu se deosebește în exterior (ca pom) de ceilalți pomi (alterabili). *Arbor philosophica* sau *sapientiae* a alchimiei este un duplicat al lui *arbor scientiae* care, după cum am menționat, era identificată de maniheiști cu Isus.

Dacă „arborele lui Cristos" ar trebui înțeles ca cruce — ceea ce 38
nu reiese cu certitudine din text —, atunci ar însemna că *rex* este renăscut prin simbolul clasic al creștinismului, deci de exemplu

92 „Impone ei" ar putea să se refere la pom, căci „imponere" înseamnă și „a pune deasupra". În *Scriptum Alberti* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 527) pe pom stă o barză, pesemne ca un fel de Phoenix, ceea ce trimite la renaștere. Pomul însuși poate fi loc de naștere. Cf. motivul antic al nașterii în pom.

93 Sermo LVIII [*loc. cit.*, p. 61. — Traducerea lui Jung].

94 *Acta Archelai* (ed. Beeson), p. 18, rd. 15: „Arbores quae in ipso <paradiso> sunt concupiscentiae sunt et ceterae seductiones corrumpentes cogitationes hominum. Illa autem arbor quae est in paradiso ex qua agnoscitur bonum, ipse est Iesus et scientia eius quae est in mundo; quam qui acceperit, discernit bonum a malo." [Pomii <din paradis> sunt concupiscențele și celelalte seducții care corup gândurile oamenilor. Însă acel pom din paradis, prin care este cunoscut binele, este însuși Isus și știința despre el în lume; cine primește din ea discerne binele de rău.]

prin convertire şi botez sau în genere prin credinţa creştină. Însă cum în spiritul alchimiştilor este vorba despre o substanţă chimică, nici sforţându-ne fantezia nu ne prea putem închipui cum ar fi posibil aşa ceva. Întrucât arborele este totodată — şi aceasta tocmai la Riplaeus — o alegorie a procesului, trebuie să fie gândit mai degrabă figurat, şi anume ca simbol al unui proces psihic de creştere şi transformare, care, în analogie cu miracolul creştin al botezului, şi anume transformarea prin *immersio* şi *ablutio*, şi cu imprimarea caracterului baptismal, duce la o prefacere concomitentă a substanţei arcane ca şi a însuşi *artifex*-ului. Această transformare este chiar în viziune alchimică, după cum am văzut deja, o minune în sine care necesită coajutorarea divină.

39 Într-un capitol anterior am menţionat deja legătura dintre pom şi baie. Pomul are semnificaţie maternă, pe de o parte ca lăcaş de naştere, pe de alta ca mormânt (coşciug, arbore al morţilor, sarcofag etc.), şi tot aceeaşi semnificaţie o are şi baia ca uter şi lichid amniotic. Aceste reprezentări amintesc de „mater vitae" (mama vieţii) maniheistă care, compusă fiind din cele cinci elemente, înconjoară primul om, creat de bunul tată pentru combaterea întunericului.[95]

40 Strofa a douăsprezecea:

> Regnum Dei aliter nequeo intrare,
> Hinc ut nascar denuo me humiliare
> Volo matris sinibus meque adaptare
> In primam materiam et me disgregare.[96]

95 Hegemonius, *loc. cit.*, p. 10, rd. 18 şi urm.: „Quod cum cognovisset bonus pater tenebras ad terram suam supervenisse, produxit ex se virtutem, quae dicitur mater vitae, qua circumdedit primum hominem, quae sunt quinque elementa, id est ventus, lux, aqua, ignis et materia, quibus indutus, tamquam ad adparatum belli, descendit deorsum pugnare adversum tenebras." [Când bunul tată <Dumnezeu> a recunoscut că tenebrele îi copleşiseră pământul, a produs din sine o forţă care se cheamă mama vieţii; cu ea a învăluit primul om; sunt cele cinci elemente, adică vânt, lumină, apă, foc şi materie; cu ele înveşmântat ca într-o armură de război, a coborât pentru a se lupta cu tenebrele.]

96 Trad.: Altfel nu pot intra în împărăţia lui Dumnezeu;/ Ca să fiu născut din nou,/ Vreau de aceea să mă umilesc în trupul mamei/ Şi să mă transform şi să mă dizolv în *prima materia*.

Pentru a ajunge în „împărăţia lui Dumnezeu“, regele trebuie 41
să se transforme în trupul mamei în *prima materia*, deci să se întoarcă în acea stare iniţială obscură care a fost desemnată de alchimişti drept haos. În această stare a lui „massa confusa“ elementele se află în luptă între ele şi se resping reciproc, aşa încât orice legătură este dizolvată. Dizolvarea este condiţia preliminară pentru mântuire. Este acea moarte figurată pe care trebuie să o suporte iniţiatul pentru a-şi putea trăi transformarea. În *Viziunea lui Arisleus*, Gabricus este astfel dezagregat în atomi în trupul soţiei surori. După cum am arătat deja mai sus, analogia creştină serveşte la ilustrarea scopului alchimic: *artifex* trebuie precum substanţa să atingă o stare desăvârşită, care este comparată cu împărăţia lui Dumnezeu. Justificarea acestei comparaţii care pare destul de îndrăzneaţă nu va fi cercetată acum mai îndeaproape.

Strofa a treisprezecea: 42

> Ad hoc mater propria regem animavit
> Eiusque conceptui sese acceleravit,
> Quem statim sub chlamyde sua occultavit,
> Donec eum iterum ex se incarnavit.[97]

Aceste versuri ilustrează „nunta chimică“ sub forma unui rit an- 43
tic de adopţie, care consta, după cum se ştie, în aceea că pruncul ce urma să fie adoptat era ascuns sub fustele mamei adoptive şi apoi tras afară de acolo.[98] Astfel, Riplaeus a ocolit altminteri obişnuitul incest şi indecenţa sa.

Adopţia era reprezentată din vechime fie printr-un act figurat 44
al naşterii, fie prin actul suptului efectuat de copilul adoptiv. În acest fel este „adoptat“ de exemplu Hercule de Hera. Într-un imn închinat lui Nebo[99], zeul îi vorbeşte regelui Asurbanipal:

97 Propria mamă a îndemnat regele să facă asta,/ Şi ea s-a pregătit degrabă să-l primească,/ Ascunzându-l sub veşmântul ei,/ Până ce l-a lăsat din nou să ia fiinţă din sine în carne.

98 La Diodor [*Bibliotheke historike*], 4, 39.

99 Nebo corespunde planetei Mercur.

Mic erai, Asurbanipal, când te-am lăsat la divina regină din Ninive,
slab erai, Asurbanipal, când şedeai la pieptul divinei regine din Ninive,
tu ai supt la două dintre cele patru ţâţe care-ţi erau înfipte în gură, şi în celelalte două ţi-ai îngropat chipul...[100]

45 Ascunderea sub veşmânt este larg răspândită şi a mai apărut chiar până în epoca modernă la turcii bosniaci. Aceeaşi semnificaţie o are motivul „madonei cu manta de protecţie", şi anume adopţia evlavioşilor.

46 Scena de adopţie provine la Ripley foarte probabil din „vânătoarea leului" lui Marchos[101], unde este vorba despre un foc, care „iese aşa peste cărbuni cum păşeşte mama pioasă peste trupul fiului său" („sicut graditur mater pia super ventrum filii sui"); şi mai departe: „El a comparat fineţea căldurii focului cu pasul mamei pioase peste trupul fiului său" („assimilavit subtilitatem caloris ignis, gressui piae matris super ventrem filii sui")[102]. Aceste fraze sunt crâmpeie dintr-un dialog între regele Marchos şi mama sa. Spre deosebire de *Cantilena*, aici nu este transformat regele ci leul (a se vedea mai jos!).

47 Strofa a cincisprezecea arată cum mama a păşit apoi în „încăperea ruşinii" („thalamus pudoris")[103] şi s-a aşezat în pat, unde a dat curând semne ale viitoarei ei suferinţe. Otrava (strofa a şaisprezecea) corpului muribund al regelui a desfigurat chipul mamei. Aceasta a îndepărtat toţi oamenii şi a zăvorât uşa camerei. A mâncat (strofa a şaptesprezecea) carne de păun şi a băut sângele leului verde, pe care i l-a dat Mercurius cu săgeata pasiunii („telum passionis") într-un pahar babilonian de aur.[104]

100 Roscher, *Lexikon*, III/I, col. 62, s. v. Nebo.

101 Senior, *De chemia*, p. 63.

102 *Loc. cit.*

103 „Thalamus" ţine de cununia mistică. A se vedea mai jos unde se discută despre „leo viridis".

104 „Vescebatur interim carnibus pavonis/ Et bibebat sanguinem viridis leonis/ Sibi quem Mercurius telo passionis/ Ministrabat aureo scypho Babylonis." [El a mâncat între timp carne de păun şi a băut sângele leului verde, pe care i l-a dat Mercurius cu săgeata pasiunii în paharul babilonian de aur.]

Regimul de sarcină evocat aici corespunde aşa-numitei „ciba- 48
tio", „hrănirea" substanţei transformării. Ideea care a stat la bază a fost că substanţa care urmează să se transforme trebuia să fie impregnată şi pătrunsă, fie prin tinctură sau prin *aqua propria*, *anima*, fie prin mâncatul „penelor" sau aripilor (*spiritus volatilis*), al propriei cozi (Ouroboros) sau al fructelor pomului filosofic. Aici este „carnea de păun". Păunul apare în expresia *cauda pavonis* (coadă de păun). Înainte de fabricarea „albului" (*albedo*) sau a „roşului" (*rubedo*)[105] apar „toate culorile", cam aşa ca atunci când păunul îşi desface coada ca o roată strălucitoare. Acest fenomen se bazează pesemne pe faptul că suprafaţa unei mase topite (de exemplu plumbul topit) arată frecvent culorile spectrale ale unor „plăcuţe subţiri".[106] „Omnes colores" este adesea accentuat în texte, fiind astfel indicat ceva de genul unei totalităţi. Toate culorile se unesc atunci, de exemplu, în cea albă, prin care pentru mulţi opera şi-a atins apogeul. În orice caz, *prima pars operis* este încheiată prin aceea că acel variat separat care trimite la încâlceala haosului a fost adus la unitatea albirii şi s-a alcătuit „ex omnibus unum". Din punct de vedere moral asta înseamnă totodată că variatul psihic al discrepanţei iniţiale cu sine însuşi, haosul interior al particulelor sufleteşti aflate în coliziune, „cetele de animale" ale lui Origene, au devenit „vir unus". Ingerarea cărnii de păun este deci o măsură auxiliară, care vrea să spună că numeroasele culori (care înseamnă psihologic la fel de numeroase valori afective felurite şi opuse) sunt integrate în una, cea albă. Astfel, un vers al lui Thomas Norton din *Ordinall of Alchimy* este:

> For every Colour, whiche maie be thought,
> Shall heere appeare before that White be wrought.[107]

105 Succesiunea etapelor operaţiunilor alchimice este arbitrară în detalii şi se schimbă adesea de la autor la autor.

106 La ceva asemănător pare să trimită Hoghelande (*De alch. diff.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 150) când spune că culorile apar „in superficie Mercurii" [la suprafaţa lui Mercur].

107 *Theatrum chemicum Britannicum*, p. 54. [Căci orice culoare pe care ne-o putem gândi/ Va apărea aici înainte ca acest alb să poată fi obţinut.]

49 *Lapis*-ul conţine sau produce toate culorile.[108] Hoghelande vorbeşte despre „monstrum Hermaphroditus“ care „continens in se omnes colores“ (conţine în sine toate culorile).[109] Se folosesc şi comparaţii poetice, ca de exemplu *iris*, curcubeul[110], sau, odată cu el, irisul din ochi.[111] Ochiul şi culorile sale sunt menţionate de Hipolit într-un context important. La prezentarea învăţăturii naaseniene el aminteşte de analogizarea făcută de ea a celor patru fluvii ale paradisului cu simţurile. Râul Phison, care străbate ţara aurului Hevilat, corespunde ochiului: „Acesta, zic ei, este ochiul care depune mărturie pentru cele spuse prin demnitate şi culori.“[112] Abu'l Qasim vorbeşte despre copacul cu flori multicolore.[113] Mylius spune: „Astfel, piatra noastră este acel *sol* presărat cu stele, din care reiese orice culoare prin transformare, ca florile ce răsar primăvara“[114], iar *Tractatus Aristotelis* relatează mai detaliat: „Tot ce este conţinut sub cercul lunii... este transformat pe pământul pătrat în Unul, asemenea unei câmpii presărate cu boboci, decorată cu

108 „... illa res... passim apparere colores facit“ [... acel lucru face să apară culorile pas cu pas] (*Turba*, ed. Ruska, Sermo XIII, 9 şi urm., p. 122). „Hic est igitur lapis, quem omnibus... nuncupavimus nominibus, qui opus recipit et bibit, et ex quo omnis color apparet.“ [Aceasta este, aşadar, piatra pe care o desemnăm cu toate numele, care preia şi bea opera, şi din care apare orice culoare.] (*loc. cit.*, 24 şi urm., p. 122) La fel în Mylius, *Phil. ref.*, p. 119: „... omnes Mundi colores... manifestabuntur“ [toate culorile lumii vor apărea].

109 *Loc. cit.*, p. 178 şi urm.

110 „Dum autem Q<uinta> Essentia> in terra est, id in multiplicibus coloribus contrarii splendoris Solis cognoscit, quemadmodum cernis in Iride, dum Sol per pluviam splendet.“ [În timp ce totuşi chintesenţa zăboveşte pe pământ, poţi cunoaşte asta la numeroasele culori contra strălucirii soarelui, aşa cum vezi la curcubeu, când soarele străluceşte prin ploaie.] (*Gloria mundi*, în: *Mus. herm.*, p. 251)

111 Τὴν κόρην τοῦ ὀφθαλμοῦ παραφέρει καὶ τὴν ἶριν τὴν οὐρανίαν [Irisul ochiului îl vede în analogie cu *iris*-ul (curcubeul) ceresc] (Olympiodor în: Berthelot, *Alch. grecs*, II, iv, 38, p. 92).

112 Elenchos, 9, 15, p. 101.

113 Abu'l Qasim Muhammad, *Kitab al-ilm al-muktasah* (ed. Holmyard), p. 23.

114 *Phil. ref.*, p. 121.

culori, flori şi mirosuri parfumate de naturi diferite, care au fost primite în pământ de roua cerului.“[115]

Etapelor *opus*-ului le corespund anumite culori, care sunt le- 50
gate, la rândul lor, iarăşi cu planetele. Încă din vechime au fost deosebite corespunzător cu aceasta şapte culori.[116] De aici rezultă relaţia culorilor cu astrologia şi deci bineînţeles şi cu psihologia, planetele corespunzând anumitor elemente constitutive ale caracterului individual. Deja *Aurora consurgens* pune culorile în relaţie cu „sufletul“[117] într-o frază ambiguă. Lagneus face o paralelă între cele patru culori principale şi cele patru temperamente.[118] Indubitabilă devine semnificaţia psihologică a culorilor la Dorneus, care scrie: „Într-adevăr, forma care este intelectul omului este început, mijloc şi sfârşit în procedeu (*praeparationibus*), şi aceasta (forma) este sugerată de culoarea galbenă (*croceo colore*), prin care este indicat că omul este forma mai mare şi principală în *opus*-ul spagiric şi o formă mai puternică decât cerul (*caelo potiorem*).“[119] După părerea acestui autor culoarea aurie indică omul, şi mai cu seamă raţiunea sa, ca fiind principalul *informator* (formator) în procesul alchimic. De aceea putem presupune că aşa cum culoarea galbenă înseamnă intelectul, aşa desemnează celelalte trei culori (principale) alte funcţii psihice (de bază), la fel ca cele şapte culori cele şapte componente de caracter astrologice (respectiv planetare). Sinteza celor patru sau şapte culori nu ar însemna prin urmare nimic mai puţin decât integrarea personalităţii, unirea celor patru funcţii de bază, care sunt reprezentate în

115 „... in fine quadrangulari“, şi anume la compunerea celor patru elemente (În *Theatr. chem*., 1622, V., p. 881).

116 A se vedea Berthelot, *Alch. grecs*, „Introduction“, p. 76. Deja Herodot relatează despre cele şapte ziduri de la Ekbatana, fiecare dintre ele fiind vopsit într-o altă culoare. Ultimul era auriu şi penultimul argintiu [*Clio*, 98, citat în *loc. cit.*].

117 „Qui animam <suam> sursum levaverit, eius colores videbit.“ „Cine face ca sufletul (său) să se înalţe îi va vedea culorile.“ [IX, Parabola a patra, pp. 82–83]

118 *Citrinitas* = temperament coleric, *rubedo* = sangvin, *albedo* = flegmatic, *nigredo* = melancolic (*Harmonia chemica*, în: *Theatr. chem*., 1613, IV, p. 873).

119 *Phil. chem*., în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 485.

mod obişnuit prin cuaternio culorilor: albastru – roşu – galben – verde.[120]

51 Lui *iris*, curcubeul ca fenomen coloristic, îi corespunde *cauda pavonis*, coada de păun, un obiect îndrăgit de prezentare imagistică în tipăriturile şi manuscrisele vechi. Nu este vorba desigur numai de coadă, ci totdeauna de întregul păun. Întrucât acesta înseamnă „omnes colores", adică integrarea tuturor calităţilor, o prezentare în *Amphitheatrum sapientiae* al lui Heinrich Khunrath îl plasează în mod logic pe cele două capete ale lui Rebis* a căror unitate reprezintă el în mod evident. Ca legendă este scris: „pasăre a lui Hermes" şi „benedicta viriditas" (verdeaţă binecuvântată), ambele trimiţând la Sfântul Duh, respectiv la Ruach Elohim, care joacă la Khunrath un rol foarte important.[121] Verde este culoarea Sfântului Duh. Alte legende ale lui *cauda pavonis* din această imagine sunt „anima mundi, natura, essentia quinta, res cunctas germinare faciens"[122]. Aici, păunul stă în locul cel mai de sus ca un simbol al Sfântului Duh, în care este integrat contrastul cel mai înalt de masculin–feminin reprezentat de Hermaphroditus şi de Rebis.

52 Într-un alt loc Khunrath spune că la ora lui *coniunctio* vor apărea negreala şi capul corbului şi toate culorile lumii, „şi Iris, mesagera Domnului, şi coada de păun". La asta adaugă: „Remarcă

120 A se vedea *Psych. und Alch.*, par. 212, 262 şi *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, par. 564 şi urm. [şi imag. 5].

* Hermafroditul cu două capete. *(N. t)*.

121 În *Amph. sap.*, p. 221, se găseşte rugăciunea naivă a autorului: „Oro ex toto corde Misericordiam tuam, ut mittas mihi de Caelis sanctis tuis Ruach Hhochman-El, Spiritum Sapientiae tuae, qui mihi familiaris semper adsistat <!>, me dextre regat, Sapienter moneat, doceat: mecum sit, Oret, Laboret; mihi det bene velle, nosse, esse et posse in Physicis, Physicomedicis" etc. [Implor din toată inima mila ta, ca să-mi trimiţi din cerurile tale sfinte pe Ruach Hhochmah-El, spiritul înţelepciunii tale, să-mi stea mereu alături ca *familiaris*, să mă îndrume drept, să îmi indice, să mă avertizeze, să mă înveţe, să stea cu mine, să se roage, să muncească, să-mi dea vrerea bună, ştiinţa, fiinţa, putinţa, în ştiinţele naturii, în arta medicilor.]

122 Imaginea IV din Anexa la *Amph. sap*. Trad.: sufletul lumii, natura, chintesenţa, face toate lucrurile să crească.

secretele curcubeului în Vechiul şi Noul Testament“[123], prin care el trimite pe de o parte la semnul împăcării de după potop, de pe alta la *Apocalipsa* 4, 3, şi anume la viziunea unuia în mijlocul celor douăzeci şi patru de bătrâni — „cel ce şedea semăna la vedere cu piatra de iasp şi de sardoniu, iar de jur-împrejurul tronului era un curcubeu, cu înfăţişarea smaragdului“[124] — şi a îngerului cu curcubeul pe creştet (10, 1)[125]. *Iris* ca „nuncia Dei“ este desigur de o importanţă deosebită pentru înţelegerea *opus*-ului, căci integrarea „tuturor culorilor“ indică, să zicem, o venire sau o apropiere sau chiar prezenţa lui Dumnezeu.

Culoarea verde care este scoasă în evidenţă are de-a face cu Ve- 53
nus. Astfel, *Introitus apertus* spune: „La o căldură blândă amestecul se va lichefia şi se va umfla de la sine şi va fi înzestrat la porunca lui Dumnezeu (*iubente Deo*) cu spirit, care va zbura în sus şi va aduce cu sine piatra, şi el va produce culori noi, mai cu seamă verdele venusian (*viridem venerum*), care va dura mai mult timp.“[126] Către sfârşitul acestei proceduri, şi anume al lui „regimen Veneris“ (orice s-o fi înţelegând prin asta!), culoarea se preschimbă într-un palid purpur închis. În această perioadă de timp înfloreşte arborele filosofic. Urmează apoi „regimen Martis“, „care arată culorile trecătoare ale curcubeului şi păunului în chipul cel mai glorios“. În aceste zile apare „hyacinthinus color“[127], deci culoarea albastră.

123 *Loc. cit.*, p. 202.

124 Vulgata: „... et iris erat in circuitu sedis similis visioni smaragdinae“, prin care este evidenţiată culoare verde.

125 Vulgata: „... et iris in capite eius, et facies eius erat ut sol“.

126 *Introitus apertus... authore anonymo Philaletha*, în: *Mus. herm.*, p. 693 şi urm. Philaletha este un autor din secolul al XVII-lea.

127 *Loc. cit.*, p. 694. Nu pot să nu menţionez aici că în „regimen Martis“ are loc o răsturnare remarcabilă; în timp ce în „regimen Veneris“ piatra, adică materia transformării, este „alii denuo vasi inclusus“ [iarăşi închisă într-un alt vas (p. 693)], aici se spune acum: „Hic sigillata mater in infantis sui ventre surgit et depuratur, ut ob tantam... puritatem putredo hinc exulet... — Iam scias Virginem nostram terram, ultimam subire cultivationem, ut in ea fructus Solis seminetur ac maturetur.“ [Aici se ridică mama sigilată în corpul copilului ei şi este purificată, aşa încât datorită unei astfel de purităţi putreziciunea o părăseşte... — Să ştii, aşadar, acest pământ feciorelnic al nostru capătă ultima sa îngrijire, pen-

54 Culoarea purpur lividă care apare la sfârşitul procedeului venusian are în mod inconfundabil ceva mort în sine, ceea ce se potriveşte foarte bine cu conceperea bisericească a acestei culori; căci doar ea exprimă „mysterium dominicae passionis“[128]. „Procedeul lui Venus“ duce astfel tangenţial la *passio* (suferinţă) şi la moarte, ceea ce aş dori să evidenţiez în explicarea lui „telum passionis“ din *Cantilena*. Culorile ca mijloc de exprimare a faptelor şi condiţiilor morale sunt confirmate printr-un pasaj din *Aquarium sapientium*, unde se spune: „În timpul macerării (*digestio*)[129] şi fierberii corpului spiritual mort se vor arăta acum însă în om, la fel cum se poate vedea în lucrarea pământească (*in terreno opera*), multe şi felurite culori şi semne, adică mizerii, temeri şi necazuri de tot soiul (*tribulationes*), dintre care cea mai distinsă este acea... ispită care porneşte de la diavol, de la lume şi de la carnea noastră şi este pricinuită de ele.“[130]

55 *Tabelul simbolurilor* lui Penotus coincide cu aceste expuneri despre „regimen Veneris“ în măsura în care păunul este subordonat acolo lui „mysterium coniugii“ şi lui Venus, ca şi şopârla verde

tru ca în el să poată fi însămânţat fructul soarelui, ca să se coacă] (p. 694). Este interesant că în „regimen Martis“ materia maternă este închisă în trupul propriului copil — deci prefaceri care mai pot fi exprimate cel mult încă prin operaţiunile lui *yang* şi *yin*. (A se vedea *I Ging, Das Buch der Wandlungen*, ed. R. Wilhelm.)

128 Misterul suferinţei Domnului. Cf. Cassiodorus, *Expositio in Cant. cant.*, col. 1071, 1073 şi 1096.

129 Rulandus, *Lex. alch.*, p. 186, s. v. digestio: „... înseamnă o schimbare a unui lucru într-un altul prin şi măcinarea şi fierberea naturii.“

130 *Mus. herm.*, p. 131. Textul continuă: „... quae tamen omnia bonum praeinuniant indicium: quod videlicet tam bene vexatus homo tandem aliquando beatum exoptatumque exitum consecuturus siet: quemadmodum etiam et ipsa SS. scriptura testis est, in qua (2. Tim. 3) (Act. 4) legitur, quod videlicet omneis, qui beati in Christo Iesu vivere velint, persequutionem pati cogantur, quodque nos, per multas tribulationes et angustias, regnum coelorum ingredi necessum habeamus.“ [... care toate vestesc totuşi un semn bun: şi anume că omul atât de tare chinuit va ajunge totuşi la sfârşitul fericit dorit, cum o arată şi Sfânta Scriptură, unde citim... că toţi care vor să trăiască fericiţi întru Cristos trebuie să sufere urmărirea, aşa încât trebuie să găsim prin mult chin şi lipsuri intrarea în împărăţia cerurilor.]

(*Lacerta virid<is>*). Verde este culoarea Sfântului Duh, a vieţii, a procreării şi a învierii, ceea ce menţionez pentru că PENOTUS îi acordă lui *coniugium* „Dii mortui“ (zeii morţi), probabil pentru că aceştia au nevoie de înviere. Căci păunul este simbolul vechi creştin al învierii, împreună cu Phoenix. Pe table de bronz, în labirintul din Meroe, era reprezentat cum Osiris refăcut de Isis călătoreşte într-un car tras de păuni[131], asemenea lui Helios, triumfând în înviere.

„Spirituale corpus mortuum“ este la DORNEUS „avis sine alis“ 56
(pasărea fără aripi) care se „transformă în capul corbului (*caput corvi*) şi în cele din urmă în coada de păun, pentru a căpăta apoi penajul cel mai alb de lebădă şi la sfârşit de tot roşul suprem, semnul naturii sale de foc“[132]. Această frază conţine o aluzie clară la Phoenix[133], care joacă un rol considerabil cu păunul în alchimie ca simbol de regenerare şi reînviere, şi anume ca sinonim pentru *lapis*.

Iris ca şi *cauda pavonis* vestesc sfârşitul *opus*-ului, aşa cum 57
curcubeul este *nuncia Dei*. Jocul superb de culori al roţii păunului evocă sinteza viitoare a tuturor culorilor, adică a tuturor proprietăţilor şi a tuturor elementelor în unica esenţă „rotundă“ a pietrei filosofale care, după cum am arătat în *Psihologie şi alchimie*, a stat

131 [*Tabelul simbolurilor* lui PENOTUS, în: *Bibl. chem. curiosa*, II, p. 275, şi *Theatr. chem*., 1602, II, p. 123.] Manuscris latinesc din secolul al XVIII-lea. „Figurarum aegyptiorum Secretarum“, fol. 5. (În posesia autorului [p. 5 din partea franţuzească].)

132 *De transmut. met*., în: *Theatr. chem*., (1602, I, p. 599.

133 HONORIUS DIN AUTUN (*Speculum de mysteriis ecclesiae*, col. 936) spune despre Phoenix: „Foenix dicitur rubeus, et est Christus, de quo dicitur: Quis est iste, qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra.“ [Phoenix înseamnă cel roşu, el este Cristos, despre care se zice: Cine este cel care vine de la Edom, în straie colorate în purpur de la Bosra.] (*Is*. 63, 2, sună astfel: „Quare ergo rubrum est indumentum tuum et vestimenta tua sicut calcantium in torculari?“ Pasajul din versetul 3: „Et aspersus est sanguis eorum super vestimenta mea“ intră şi el în discuţie.) HONORIUS continuă: „Edom quod dicitur rufus, est Esau appellatus, propter rufum pulmentum quo a fratre suo Iacob est cibatus.“ După povestire, HONORIUS adaugă: „Tertia die avis reparatur, quia Christus tertia die suscitatur a Patre.“ [În cea de-a treia zi pasărea revine la viaţă, întrucât Cristos a fost trezit în cea de-a treia zi de Tată.]

în cei o mie şapte sute de ani de alchimie istorică mereu într-o legătură mai mult sau mai puţin clară cu ideea străveche a *anthropos*-ului. Această relaţie s-a extins în veacurile ce au urmat şi asupra lui Cristos, care este, ca să zicem aşa dintotdeauna, tocmai acel *anthropos* sau υἱος τοῦ ἀνγρθώπου, care apare în *Evanghelia cea de la Ioan* ca logos premundan, cosmogonic şi despre care se spune în *Ioan* 1, 2 şi urm.: „Acesta <logos-ul [cuvântul]> era întru început la Dumnezeu. Toate printr-însul s-au făcut şi fără el nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut." După învăţătura basilidenilor relatată de Hipolit „Dumnezeu ce nu fiinţează" se pare că ar fi „sădit o sămânţă", care conţinea ca un „bob de muştar" toată planta, sau ca un ou de păun, care are în sine însuşi „abundenţa pestriţă a culorilor"[134]. În această sămânţă se afla o „filiaţie triplă" (υἱοτης τριμερής), care era „identică cu Dumnezeul care nu fiinţează" (τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ὁμοούσιος). În alchimie apariţia lui *cauda pavonis* înseamnă încheierea în scurt timp a lucrării, respectiv naşterea lui *filius regius*. În învăţătura basilidană, jocul de culori al cozii de păun stătea deci deja la locul corect. Şi aici, ca şi în diverse alte locuri, trebuie să ne punem întrebarea: tradiţie? sau *generatio aequivoca*?

58 Păunul ţine ca atribut de Iunona şi o poreclă a lui Iris este Iunonia. Aşa cum mama regină sau mama zeilor dă regenerare, aşa şi păunul îşi reînnoieşte anual penajul şi are de aceea o legătură cu toate schimbările din natură. Gubernatis spune următoarele în acest sens:

„Cerul senin şi înstelat şi soarele strălucitor sunt păuni. Firmamentul liniştit, de azur, care luceşte cu mii de ochi scânteietori, şi soarele ce străluminează în toate culorile apar ca un păun în întreaga strălucire a penelor sale împestriţate cu ochi. Când cerul sau soarele cu mii de raze (*sahasrânçu*) este ascuns în nori sau învăluit de apele toamnei, atunci el se aseamănă iarăşi cu păunul care-şi leapădă în partea întunecoasă a anului, ca şi un număr mare de alte păsări ce se fălesc cu o podoabă vie de culori,

134 ἢ ὡὸν ταοῦ οχον ἐν ἑαυτῷ τὴν τῶν χρωμάτων ποικίλην πληθύν. [… sau ca oul de păun, care conţine în sine abundenţa pestriţă a culorilor] (*Elenchos*, X, 14, 1, p. 274). [Citat în textul X, 14, 2.]

penaju-i frumos şi devine mohorât şi despodobit; cioara care şi-a pus pene de păun croncăne iarăşi cu celelalte ciori într-un jalnic concert. Iarna păunul-cioară nu are nimic care să-i fi rămas decât ţipătul dezagreabil şi ascuţit, care nu este foarte diferit de cel al ciorilor. De obicei se spune despre păun că are nişte pene de înger, o voce de drac şi un mers de hoţ. Păunul-cioară este proverbial."[135]

De aici s-ar putea explica şi legătura menţionată de Dorneus a păunului cu *caput corvi*.

Demne de amintit sunt anumite semnificaţii secundare ale pău- 59
nului, aşa cum apar ele în literatura medievală. Astfel, Picinellus spune că păunul, când este opus soarelui, înseamnă „omul drept care, deşi împodobit cu culorile a mii de virtuţi", ia totuşi parte „la strălucirea mai mare dinspre prezenţa divină"; tot aşa, el reprezintă omul care, „maculat de repetate păcate, învie din nou la o puritate interioară a spiritului [în textul original: *Geist — N. t.*] (*ad animi integritatem*)". Păunul exprimă „frumuseţea interioară (*venustas*) şi perfecţiunea sufletului"[136]. Merula menţionează că păunul goleşte şi distruge[137] un vas cu conţinut otrăvitor, particularitate care poate că justifică şi ea poziţia păunului în alchimie, el mijlocind şi reprezentând transformarea dragonului otrăvitor în medicamentul tămăduitor. Acelaşi Merula susţine şi că păuniţa prezintă tatălui puii abia când aceştia au crescut, de unde Picinellus face o analogie cu Beata Virgo, care-şi prezintă în faţa lui Dumnezeu protejaţii tot abia în stare desăvârşită. Astfel apare din nou motivul înnoirii prin mamă.[138]

135 *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*, p. 587.

136 Pentru a-şi cloci ouăle, păunul ar căuta un loc izolat şi ascuns. La care Picinellus (*Mundus symbolicus*, lib. IV, cap. li, p. 316 b, nr. 525) adaugă: „Et certe solitudo, unicum conservandi spiritualis animi remedium, amplissimam internae felicitatis occasionem praebet." [Şi într-adevăr, singurătatea, unicul mijloc spre a-ţi păstra simţul spiritului, oferă cea mai amplă ocazie pentru fericirea interioară.]

137 Preiau această notiţă de la Picinellus, căci nu am putut stabili cu mijloacele care îmi stau la dispoziţie despre care Merula este vorba aici.

138 *Loc. cit.*, p. 316 a, nr. 524.

60 Aşadar, dacă mama regină mănâncă în timpul sarcinii carne de păun, ea absoarbe astfel un aspect al ei înseşi, şi anume capacitatea ei de a regenera, pentru care tocmai păunul este emblema. De altfel, după Augustin, carnea de păun are proprietatea de a nu putrezi.[139] Este deci, după cum ar spune alchimistul, un „cibus immortalis", ca fructele din *arbor philosophica*, cu care sunt hrăniţi Arisleus şi tovarăşii săi în casa renaşterii de pe fundul mării. Carnea de păun înseamnă pentru mamă hrana corectă în încercarea ei nu numai de a-l întineri pe bătrânul rege, dar şi de a-i conferi nemurirea.

61 În timp ce carnea de păun[140] constituie hrana solidă a reginei, ca băutură serveşte sângele leului verde. Sângele (*sanguis*)[141] este unul dintre sinonimele cele mai cunoscute pentru *aqua permanens*

139 *De civit. Dei*, XXI, 4, col. 994: „Quis enim nisi Deus creator omnium dedit carni pavonis mortui, ne putresceret?" [Cine oare, dacă nu Dumnezeu Atotcreatorul, i-a acordat cărnii păunului mort să nu putrezească?] În *Cyranide* păunul este considerat „avis sacerrima" [pasărea foarte sacră]. Ouăle sale sunt folositoare la prepararea culorii aurii. „Si autem mortus fuerit pavo, non marcescit eius caro nec foetidum dat odorem, sed manet tamquam condita aromatibus." [Însă dacă păunul este mort, atunci carnea lui nu putrezeşte şi nici nu miroase urât, ci rămâne parcă conservată cu arome.] Creierul său serveşte la pregătirea unui elixir al dragostei. Sângele său băut alungă demonii iar găinaţul său vindecă epilepsia (*Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*, ed. Delatte, p. 171).

140 În China (în tratatul lui Wei Po-yang din anul 142 *p. Chr.*) pasărea corespunzătoare este „the fluttering Chu-Niao"; ea are cele cinci culori, adică totalitatea culorilor care au corespondenţă cu cele cinci elemente şi cu cele cinci direcţii. Despre pasăre scrie mai departe: „... it is put into the caldron of hot fluid to the detriment of its feathers" [... este cufundată în cazanul cu lichid fierbinte în detrimentul penelor sale] (Wu şi Davis, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ueng Ch'i*, p. 258). În vest, cocoşul este jumulit şi i se tund păsării aripile sau ea îşi mănâncă propriile pene.

141 Ripley însuşi înţelege *sanguis* ca sinonim cu *spiritus*. *Opera*, p. 139: „Spiritus vel sanguis viridis leonis" [spiritul respectiv sângele leului verde]. În *Chymische Hochzeit* leul ţine o placă cu inscripţia: „Hermes Princeps. — Post tot illata generi humano damna, Dei consilio: Artisque adminiculo, medicina salubris factus heic fluo. — Bibat ex me qui potest: lauet, qui vult: turbet qui audet: Bibite fratres, et vivite. [Regele Hermes. — După atâta rău făcut omenirii curg acum aici ca leac după hotărârea Domnului şi cu ajutorul artei. — Să bea de la

și se sprijină multiplu pe simbolistica și alegoristica bisericească a sângelui.[142] *Imbibitio*[143] (îmbibare, impregnare) a substanței arcane „moarte“[144], pe care am întâlnit-o în *Merlini allegoria*, se desfă-

mine cine poate, să spele cine vrea: să mă aducă în mișcare cine cutează: Beți, fraților, și trăiți!] (Ediția din 1616, p. 72; reeditare de Maack, 1913, p. 58)

142 Cf. aici comparația lui *opus* cu liturghia: *Psych. und Alch*., par. 480 și urm. și *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 339 și urm.

143 Cf. Mylius (*Phil. ref*., p. 303). Se spune acolo despre Mercurius că este leul verde și „totum elixir albenidis et rubedinis, et est aqua permanens, et aqua vitae et mortis, et lac virginis, herba ablutionis <cu care se face aluzie la Saponaria, Berissa și μῶλυ>, et est fons animalis: de quo qui bibit, non moritur, et est susceptivum coloris et medicina eorum, et faciens acquirere colores, et est illud quod mortificat, siccat et humectat, calefacit et infrigidat et facit contraria“ [întregul elixir al albului și al roșului și apa veșnică, apa vieții și a morții și laptele fecioarei, iarba spălării și izvorul vieții: cine bea din el nu moare și el preia culoarea și este medicamentul și face ca totul că capete culoare și el este ceea ce ucide, usucă și umezește, încălzește și răcește și produce tot ce e contrar]. Pe scurt: Mercurius este maestrul operei și autorul. De aceea Mylius continuă să citeze: „Et ipso est Draco, qui maritat seipsum et impraegnat seipsum, et parit in die suo, et interficit ex veneno suo omnia animalia“ [Și este dragonul care se împerchează singur și se însărcinează singur și se naște de ziua sa și omoară cu otrava sa toate viețuitoarele]. (De obicei se spune, ce-i drept, „interficit seipsum“ [se omoară singur]. A fost omis și „vivificat seipsum“ [se însuflețește singur].) Ouroboros are în comun cu divinitatea trăsătura minunată a aseității [Ase — divinitate germanică — *N. t.*], și de aceea nici nu poate fi deosebit de aceasta. Această *aqua* este „divina“ spre deosebire de echivocul ὕδωρ θεῖον. Așa devine de înțeles cerința solemnă la Dorneus (*Phil. spec*., în: *Theatr. chem*., 1602, I, 299): „Accede Corpus ad fontem hunc, ut cum tua Mente bibas ad satietatem et inposterum non sitias amplius vanitates. O amiranda fontis efficacia, quae de duobus unum, et pacem inter inimicos facit! Potest amoris fons de spiritu et anima mentem facere, sed hic de mente et corpore virum unum efficit. Gratias agimus tibi Pater, quod filios tuos inexhausti virtutum fontis tui participes facere dignatus sis. Amen.“ [Apropie-te, o, corpule, de acest izvor, și împreună cu mintea tău bea pe săturate, și de acum încolo nu vei mai fi însetat de vanitate. O, efect minunat al acestui izvor, care face din doi unul și aduce pace între dușmani! Izvorul iubirii poate să facă din spirit și suflet mintea (*mens*), dar acest izvor face din minte și corp acel *un* om. Îți mulțumim, o, tată, că-ți lași copiii să participe la efectul acestui izvor al tău. Amin.]

144 *Primei materia* i se sustrage *anima*, ceea ce echivalează cu *mortificatio*. Apoi intră în *impraegnatio*, *informatio*, *impressio*, *imbibitio*, *cibatio* etc. *anima* din nou

şoară aici, ca *cibatio* sau *nutritio*, nu asupra regelui, ci asupra mamei regine. Deplasarea şi intersectarea de imagini ating în alchimie un grad la fel de înalt ca în mitologie şi în folclor. Întrucât aceste imagini arhetipale se scurg nemijlocit din inconştient, nu este de mirare că iau încă parte într-o măsură mare la particularitatea sa de contaminare a conţinutului.[145] Acest factor este cel care îngreunează în mod deosebit înţelegerea alchimiei. În ea nu domneşte logica, ci jocul motivelor arhetipale, care este, ce-i drept, formal „ilogic", dar urmează o anumită legitate a naturii, pe care nu am luminat-o nici pe departe suficient. Chinezii ne-au luat-o aici o bună bucată înainte, ceea ce ne arată un studiu temeinic al lui *I Ching*, această culegere de „formule magice vechi", cum îi place miopiei occidentale să se exprime şi cum nu pot să nu repete papagaliceşte chinezii modernizaţi. *I Ching* este un sistem important, care încearcă să rânduiască într-un anume fel şi să facă „lizibil" jocul arhetipurilor, „mirabiles naturae operationes". (Să subapreciezi lucruri pe care nu le înţelegi a fost dintotdeauna un semn de prostie.)

62 Deplasarea şi intersectarea imaginilor ar fi complet imposibile dacă între ele nu ar exista o identitate a substanţei, o homoousie. Tatăl, mama, fiul sunt dintr-o singură substanţă, şi ce se spune despre unul dintre ei este în anumite condiţii valabil şi despre celălalt, de acolo provine de exemplu varianta de incest, ca mamă–fiu, frate–soră, tată–fiică etc. Este acelaşi Ouroboros, al cărui cap şi a cărui coadă apar ca figuri separate şi sunt şi considerate ca atare în clar-obscurul inconştientului. Alchimiştilor le este în orice caz atât de limpede homoousia substanţelor lor de bază, încât nu numai că-i desemnează pe cei doi actori ai dramei conjuncţiei drept unicul Mercurius, ci declară şi *prima materia* şi vasul drept unul şi acelaşi lucru. Aşa cum *aqua permanens*, substanţa sufletească umedă, provine din corpul pe care trebuie să-l dizolve, aşa nu este nici mama,

în corpul mort, prin care are loc o reînsufleţire respectiv renaştere în starea incoruptibilă. [Cf. *Art. aurif.*, I, p. 395.]

145 Cel mai bun exemplu pentru interrelaţionarea dintre toate şi fiecare este visul care este mult mai apropiat de inconştient decât mitul.

care-l dizolvă pe fiu în ea, nimic altceva decât aspectul feminin al fiului-tată. Această viziune familiară alchimiştilor nu se poate baza decât pe identitatea substanţelor, care nu sunt de natură chimică, ci psihică; şi ca atare nu aparţin de conştiinţă, unde ar fi concepte diferenţiabile, ci mai degrabă de inconştient, unde intră o dată cu amplificarea întunericului în contaminări tot mai extinse.

Dacă se spune, aşadar — ca să ne reîntoarcem la simbolistica 63
sângelui — că mama bea sânge, atunci această imagine corespunde total şi în fiecare trăsătură băutului apei de către rege[146], lui *balneum regis* cu stejarul, regelui care se îneacă în mare, actului botezului, trecerii prin Marea Roşie şi actului de a fi supt de către mama zeilor. Apa, împreună cu vasul care o conţine, înseamnă de fiecare dată mama, respectiv femininul, ceea ce s-ar putea desemna desigur cel mai bine prin chinezescul *yin*, iar pe rege prin *yang*, cum şi este cazul în alchimia chinezească.[147]

Sângele pe care-l bea mama este cel al leului verde. Acest ani- 64
mal „regesc" este sinonimul lui Mercurius[148], mai exact spus, o treaptă a prefacerii acestuia. El este forma cu sânge cald a animalului care înfulecă şi sfâşie, a cărui primă înfăţişare este dragonul.

146 *Liber quartorum* (cca sec. al X-lea., în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 157) menţionează deja sângele ca pe un *medium solutionis*, iar ca pe un solvent deosebit de puternic *stercus leonis* [excrementele de leu] (*loc. cit.*, p. 159).

147 Cf. tratatul lui Wei Po-yang, *loc. cit.*, p. 231 şi urm. *Yin* şi *yang* sunt „conducătorii carului", care conduc din interior în exterior. Soarele este *yang*, luna este *yin* (p. 233). Imaginea occidentală a lui Ouroboros se exprimă aici astfel: „*Yin* and *yang* drink and devour one another" [*Yin* şi *yang* beau şi se înfulecă reciproc] (p. 244). „*Yang* donates and *yin* receives [*Yang* oferă şi *yin* primeşte] (p. 245) şi într-o altă formă (p. 252 şi urm.): „The Dragon breathes into the Tiger and the Tiger receives the spirit from the Dragon. They mutually inspire and benefit." [Dragonul îşi suflă respiraţia în Tigru şi Tigrul primeşte spiritul de la Dragon. Ei se inspiră şi îşi sunt de folos reciproc.] Aşa cum în Occident Mercurius duplex este denumit *orientalis* şi *occidentalis*, aşa ocupă în China dragonul (*yang*) estul şi tigrul (*yin*) vestul. „The way is long and obscurely mystical, at the end of which the Ch'ien <*yang*> and the K'un <*yin*> come together." [Drumul, la capătul căruia *yang* şi yin se unesc, este lung şi enigmatic de mistic.] (p. 260)

148 A se vedea pasajul menţionat mai sus din Mylius, *Phil. ref.*, p. 303.

După uciderea şi eventuala lui îmbucătăţire urmează de obicei forma de leu. La rândul său, leul este urmat de vultur. Transformările care sunt descrise în *Chymische Hochzeit* a lui Christian Rosencreutz ne ajută să ne facem o idee despre schimbările şi simbolurile lui Mercurius. Asemenea acestuia apare şi leul, tot dublu, ca leu şi leoaică[149], sau el este menţionat ca fiind alcătuit din Mercurius dublu.[150] Cei doi lei sunt identificaţi ocazional cu sulful roşu şi alb.[151] Respectiva imagine reprezintă o luptă îndârjită între leul neînaripat (*sulphur rubeum*) şi leoaica înaripată (*sulphur album*). Cei doi constituie etapa preliminată a perechii regale, drept care poartă coroane. În acest stadiu mai există în mod evident multă sfadă între ei şi tocmai asta este ceea ce vrea să exprime leul focos, şi anume *emoţionalitatea pasională*, care înseamnă un stadiu preliminar al cunoaşterii conţinuturilor inconştiente.[152] Fireşte că perechea leonină care se ceartă îl reprezintă din nou pe Ouroboros.[153] Leul înseamnă deci substanţa arcană, care este numită ba *terra*[154], ba *corpus*, şi anume *corpus immundum* (corp impur)[155]. Alte simptome sunt „locus desertus" (locul singuratic)[156], „otrava,

149 Fig. în simbolurile lambspringkiene în: *Mus. herm.*, p. 349.

150 Prin aceea că „leo volans" a fost echivalat cu Mercurius şi acesta este alcătuit din dragonul înaripat şi cel neînaripat. Flamellus, *Summarium philosophicum*, în: *Mus. herm.*, p. 173.

151 Mylius, *Phil. ref.*, p. 190.

152 Izbucnirile emoţionale se produc mai cu seamă în cazuri de adaptare insuficientă din cauza nonconştienţei.

153 Aici citează Maier (*Symb. aureae mensae*, p. 427): „Alii appellaverunt hanc terram Leonem viridem fortem in praelio; Alii draconem devorantem, congelantem vel mortificantem caudam suam." [Alţii au numit acest pământ leul verde puternic în luptă; alţii dragonul care devorează, care îşi lasă propria coadă să înţepenească îngheţând sau o omoară] etc. (din Lullius).

154 A se vedea nota 153.

155 „... sed nullum corpus immundum ingreditur, excepto uno, quod vulgariter vocatur a philosophis, Leo viridis" [... dar nimic nu poate să pătrundă în corpul impur în afară de ceea ce este numit în mod obişnuit de filosofi leul verde] (Maier, *loc. cit.*, p. 464, şi Riplaeus, *Opera*, p. 39).

156 Maier (*loc. cit.*, p. 427) adaugă „quia depopulata <terra> est suis spiritibu<s>" [întrucât pământul este părăsit de spiritele sale].

pentru că el <acest pământ> este ucigător", „pomul, pentru că rodeşte" sau „*hyle* ascunsă, pentru că este baza întregii naturi şi substanţa (*subiectum*) tuturor elementelor".[157] Într-o aparentă contradicţie cu cele spuse, Maier citează din *Tractatus duodecim portarum* al lui Riplaeus că leul verde este „un mijloc pentru conjuncţia tincturilor între soare şi lună"[158]. Este însă adevărat din punct de vedere psihologic că emoţia leagă la fel de mult pe cât şi desparte. În mod similar, Basilius Valentinus concepe leul în sensul substanţei arcane, motiv pentru care îl numeşte trinitatea lui *mercurius*, *sal* şi *sulphur* şi deci echivalent cu *draco*, *aquila*, *rex*, *spiritus* şi *corpus*.[159] *Gloria mundi* îl numeşte pe „leo viridis" acea piatră minerală care „consumă" o mare cantitate a „propriului său spirit"[160], prin aceasta înţelegându-se autoimpregnarea prin propria *anima* (*imbibitio*, *cibatio*, *nutritio*, *penetratio* etc.).[161]

Pe lângă leul verde apare în Evul Mediu târziu şi unul roşu.[162] 65
Ambii sunt Mercurius.[163] Faptul că Artefius relatează o întrebuinţare magică a figurii leului (ca a şarpelui) aruncă o lumină

157 Maier, *ibidem*.

158 „Medium coniugendi tincturas inter Solem et Lunam" [mijlocul spre a lega tincturile dintre soare şi lună] (Maier, *loc. cit*., p. 464, şi Riplaeus, *Opera*, p. 39).

159 *Chymische Schriften*, p. 248 şi urm.

160 „... qui suiipsius spiritus tam multa devorat" [... care consumă atât de mult din propriul spirit] (*Mus. herm*., p. 219).

161 [Îmbibare, ingerare, hrănire, penetrare] Alte dovezi pentru *leo* ca substanţă arcană se găsesc în *Cons. con*., în: *Ars. chem*., p. 64, unde *leo* înseamnă *aes Hermetis*. Un alt sinonim al lui *leo* este „vitrum", care era datorită transparenţei sale şi simbol psihic. (Cf. Caesarius Heisterbacensis, *Dial. miracul*., dist. I, cap. XXXII, p. 39, şi dist. IV, cap. XXXIX, p. 208.) Aceasta la Morienus, care menţionează *leo* printre cele trei substanţe ce urmează a fi ţinute secrete (*De transmut. met*., în: *Art. aurif*., II, p. 51 şi urm.). *Ros. phil.* (*Art. aurif*., II, p. 229) spune: „... in Leone nostro viridi vera materia... et vocatur Adrop, Azoth, aut Duenech viride" [... în leul nostru verde este adevărata materie... care se numeşte Adrop, Azoth sau Duenech verde].

162 Leul roşu este probabil o corespondenţă mai târzie a lui *sulphur rubeum* (după câte se pare, de la Paracelsus). Mylius pune cei doi lei în paralel cu *sulphur rubeus et album* (*Phil. ref*., p. 209, şi „schema" 23, p. 190).

163 Khunrath, *Hyl. Chaos*, p. 325.

specială asupra simbolului nostru: el este „bun" pentru război[164]; amintim de leii care se ceartă şi de faptul că în *Merlini allegoria* regele a început să bea apa deosebit de importantă pentru el în momentul în care a vrut să plece la război. Având în vedere aceste aspecte ale leului nu prea ne putem înşela dacă presupunem că acest animal regesc, care era considerat încă din epoca elenistă drept stadiu de transformare a lui Helios[165], înseamnă *bătrânul* rege, în *Cantilena* noastră chiar „antiquus dierum", pe o anumită treaptă a înnoirii, şi poate că în felul acesta ajunge la denumirea ciudată de „leo antiquus".[166] El îl reprezintă totodată teriomorf pe regele care se transformă, adică sub înfăţişarea în care se face cunoscut când iese din starea sa inconştientă. Forma de animal exprimă că regele este întru câtva copleşit sau acoperit de animal şi ca urmare întreaga sa manifestare de viaţă constă numai în reacţii animalice, care nu sunt de fapt nimic altceva decât emoţii. Emoţionalitatea în sensul afectelor nestăpânite este o chestiune esenţialmente animalică, şi de aceea oamenii de acest fel sau în această stare trebuie abordaţi în mod adecvat numai cu regulile junglei[167], respectiv cu metodele dresorului sau ale îmblânzitorului.

66 După afirmaţiile alchimiei bătrânul rege se transformă în atributul său animalic, adică el se întoarce la izvorul psihic al înnoirii, în natura animală. Wieland s-a servit în basmul său *Piatra înţelepţilor*[168] de acest psihologem şi l-a preschimbat pe decăzutul său rege Mark într-un măgar; aceasta desigur inspirându-se din pre-

164 *Clavis maioris sapientiae*, tratatul lui Artefius, este probabil aranic (*Theatr. chem*, 1613, IV, p. 238).

165 Papirus magic parizian, rd. 1645 (Preisendanz, *Papyri Graecae magicae* I, p. 127). Leul este emblema orei a şasea.

166 Laurentius Ventura, *De lapide philos.* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 289).

167 Abordarea naturii sălbatice, fie că este vorba de om, de animal, de pădure seculară sau de râu ieşit din matcă, necesită tact, prudenţă şi politeţe. Rinocerilor şi bivolilor nu le plac surprizele.

168 *Der Stein der Weisen*, din: *Dschinnistan, oder auserlesene Feen- und Geister-Mährchen* [sic!].

schimbarea lui Lucius în măgarul de aur în *Metamorfozele* lui Apuleius[169].

Hoghelande plasează *leo* într-un şir cu *canis* (câine).[170] *Leo* are 67
ceva din felul lui *canis rabidus* (câinele turbat), pe care l-am întâlnit mai devreme, şi astfel ajunge în apropierea sulfului, pe care l-am cunoscut ca dinamica de foc a lui *sol*. Într-un mod asemănător este *leo* „potentia"[171] regelui *sol*.

Această forţă arţăgoasă a lui *leo* are aspectul răului, ca şi sulful. 68
La Honorius din Autun *leo* este o alegorie a lui Anticrist şi a diavolului[172], sub influenţa lui 1 *Petru* 5, 8 („diabolus tanquam leo rugiens"). Dar în măsura în care *leo* şi *leaena* sunt şi un stadiu preliminar al conjuncţiei (incestuoase), ei fac parte din şirul acelor perechi teriomorfe care parţial se luptă între ele, parţial coabitează, de exemplu *gallus* şi *gallina* (cocoşul şi găina), cei doi şerpi (*caduceus!*), cei doi dragoni etc. *Leo* are şi un aspect erotic neechivoc. Astfel, *Introitus apertus* spune: „Învaţă ce sunt porumbeii Dianei, care învinge leul cu delicateţe (*mulcendo*)[173], pe leul cel verde, zic eu, care este în realitate dragonul babilonian, care ucide cu otrava sa totul. Învaţă, în sfârşit, ce este sceptrul (*caduceus!*)* lui Mercurius cu care face minuni şi ce sunt acele nimfe pe care le influenţează prin farmece (*incandando inficit*), dacă vrei să-ţi împlineşti dorinţa <adică încheierea operei>."[174] Menţionarea dragonului „babilonian" nu este aici întâmplătoare, căci „Babilon" este destul de ambiguu în

169 Aşa cum la Apuleius măgarul redobândeşte aspectul de om prin faptul că mănâncă trandafirii, aşa se întâmplă aici mâncând un crin. În marele papirus magic parizian măgarul este emblema soarelui orei a cincea.

170 Şi cu grifonul, cămila, calul şi viţelul (*De alch. diff.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 163).

171 Dorneus, *Spec. phil.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 301.

172 *Sermo in Dominica in Palmis*, col. 914. „Draco etiam et leo diabolus appellatur." [Dracul este numit şi dragon şi leu.] (col. 916)

173 Abraham le Juif menţionează că porumbeii Dianei îl trezesc pe leul adormit (Abraham Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*, p. 86).

* Bastonul lui Mercur (Hermes) cu două aripioare în vârf, înconjurat de doi şerpi. (*N. t*).

174 *Mus. herm.*, p. 654. „... si voto tuo cupis potiri" ar putea să însemne eventual ceva mai mult, căci „votum" are şi sensul de „legământ". A se vedea mai jos!

limbaj ecleziastic.[175] Nicolaus Flamellus face aluzie tot la Babilon într-un loc în care vorbeşte despre putoarea şi suflarea otrăvită ale lui Mercurius cel în flăcări. Acestea nu ar fi decât „capul balaurului, care iese rapid din Babilon, care este înconjurat de două sau trei pietre miliare[176]“.[177]

69 În „vânătoarea leului“ lui Marchos[178] apare, după cum am spus deja, în locul regelui leul. După ce Marchos pregăteşte o capcană, leul este atras de mirosul plăcut al unei pietre care serveşte în mod evident ca un farmec pentru ochi[179], cade în capcană şi este înghiţit de piatra fermecată (*quem transglutit lapis*). „Et hic lapis quem diligit Leo, est foemina.“[180] Capcana este acoperită cu un „tectum vitreum“ (acoperiş de sticlă). Spaţiul închis astfel creat, pe care Senior îl numeşte „cucurbita“ (dovleac), se cheamă aici „thalamus“ (camera nupţială). Leul ajunge deci ca *sponsus* în camera nupţială, unde se află pe un pat cu cărbuni piatra fermecată, care este „bună pentru ochi“ şi femeie. Piatra, respectiv femeia înghite (*transglutit*) leul „ita quod non potero videre aliquid de eo“ (aşa încât nu voi mai putea vedea nimic din el). Asta merge în paralel cu *Visio Arislei* (varianta a doua), unde Beya face ca Gabricus să dispară în trupul ei.

70 Şi în „vânătoarea leului“ incestul este mai întâi învăluit, şi totuşi transparent. Povestea amoroasă este transpusă asupra leului, adică asupra naturii animale sau a προσφυὴς ψυχή (sufletului concrescut) al regelui: ea se desfăşoară aşa-zis în inconştient sau în visele regelui. Datorită acestui caracter ambiguu leul înclină să preia rolul acestui iubit puţin respectabil. Aşa cum este reprezentat regele

175 *Apoc.*, 17, 5: „Mysterium: Babylon magna, mater fornicationum, et abominationum terrae.“

176 Probabil la o distanţă de două sau trei mile de oraş.

177 *Summarium philosophicum*, în: *Mus. herm.*, p. 173.

178 Menţionat la arabi ca Marqūs, rege al Egiptului. Cf. Ruska, *Tabula smaragdina*, p. 57.

179 „... lapidem, quem qui cognoscit ponit illum super oculos suos“ [... piatra pe care şi-o pune pe ochi cel ce o cunoaşte]. [Senior, *De chemia*, p. 63]

180 Şi această piatră pe care o iubeşte leul este o femeie (*loc. cit.*, p. 64).

prin animalul său, aşa este mama regelui Marchos prin piatra fermecată, astfel încât incestul regal are loc ca şi cum s-ar petrece în exterior şi într-o cu totul altă sferă decât în lumea personală a regelui şi a mamei lui. Da, această cununie nu numai că apare, ci este de-a dreptul intenţionată ca *artificium*. Iar *incestul tabuizat devine sarcină*, şi anume, după cum arată alegoristica dezvoltată din abundenţă, întotdeauna într-o oarecare formă simbolică şi niciodată propriu-zis. Dobândim de aici impresia că acest act „sacru", a cărui natură incestuoasă nu le era nicidecum inconştientă alchimiştilor, ar fi mai puţin expediat de ei în *cucurbita* sau în seră, cât mai degrabă s-ar afla deja acolo. Cine ar vrea deci să comită propriu-zis acest act ar trebui deja să ajungă să îşi iasă din fire şi să intre în seră ca într-o lume de Dincolo de el însuşi, în care *cucurbita* rotundă şi de sticlă reprezintă tocmai spaţiul microcosmic al sufletului însuşi. O anumită raţiune ne-ar putea învăţa că în acest scop nu ar trebui deloc să ajungem să ne „ieşim din fire", ci pur şi simplu ceva mai adânc în noi, pentru a putea face experienţa posibilităţii incestului şi încă multor altor lucruri, căci în fiecare dintre noi poate să dormiteze primitivul „bestial" şi să fie trezit de porumbeii Dianei. Pe această observaţie se bazează concepţia generală şi suspiciunea la fel de generală că din suflet nu vine nimic bun. În mod neîndoielnic, hierosgamos-ul substanţelor este o proiecţie a unor conţinuturi inconştiente. Aceste conţinuturi — aşa se conchide de obicei — aparţin de aceea de suflet şi sunt, ca şi sufletul în general, „în interiorul" omului, quod erat demonstrandum. În acest sens se constată că numai puţinor oameni le este sau le-a fost vreodată conştientă o deţinere demnă de menţionat de fantasme incestuoase. Dacă sunt prezente astfel de fantasme, atunci ele *încă nu* sunt conştiente, aşa ca inconştientul colectiv în general. Este nevoie de o analiză a viselor şi a altor produse ale inconştientului pentru a face ca asemenea fantasme să devină vizibile. Pe acest drum trebuie depăşite adesea nişte rezistenţe considerabile, ca şi cum am ajunge într-un domeniu străin, într-o regiune a sufletului pe care nu o mai simţim ca înrudită cu noi, darămite ca identică; şi cine a ajuns acolo din destrăbălare sau din greşeală se simte în afara lui însuşi, înstrăinat faţă

de sine însuşi. Cred că ar trebui să ţinem socoteală de aceste fapte şi să nu atribuim propriului suflet ca parte componentă tot ce apare drept conţinut sufletesc. Nu o să facem asta cu pasărea care zboară prin câmpul nostru vizual. Ar trebui să fie o prejudecată să limităm sufletescul strict la un „în-interiorul-corpului". În măsura în care psihicul are un aspect nespaţial poate să existe un „în-exteriorul-corpului" sufletesc, adică o regiune atât de diferită de spaţiul sufletului *meu*, încât putem să ajungem să ne ieşim din fire sau trebuie să ne străduim altcum să ajungem acolo, apelând la ajutorul unei tehnici. Dacă o astfel de concepţie există oarecum cu dreptate, înfăptuirea alchimică a cununiei regale în dovleac ar putea fi înţeleasă ca un proces sintetic în „extra-Eul" (*Außer-Ich*) sufletesc. (Cf. în acest sens scrierea mea *Sincronicitatea ca un principiu al legăturilor acauzale* (*Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.*)

71 Faptul că se poate ajunge pe vreo anumită cale în acest domeniu încă nu trebuie, după cum am spus, să demonstreze că el îmi aparţine personal numai mie. Eul este „aici"-ul şi „acum"-ul, extra-Eul este un „acolo" străin şi un „mai devreme" şi „mai târziu", un „înainte" şi „după aceea".[181] Nu este de mirare că spiritul primitiv percepe extra-Eul sufletesc ca pe un alt tărâm, populat cu spiritele celor răposaţi. Pe o treaptă ceva mai înaltă acest imperiu ia mai mult caracterul unei semirealităţi umbrite, şi pe treapta vechii culturi umbrele tărâmului de Dincolo devin chiar idei. În domeniul gnostico-creştin reiese de aici un sistem ordonat dogmatic, ierarhic, cosmogonic şi chiliastic, pe care cunoaşterea modernă îl concepe ca o manifestare, o aserţiune ca să zicem aşa involuntară, simbolică a sufletului asupra structurii non-Eului psihic.[182]

181 Adică dacă se ţine cont că timpul este relativ din punct de vedere psihic, aşa cum arată experimentele ESP [*Extra-Sensory Perceptions*, percepţii extrasenzoriale — *N. t.*]. (Cf. lucrările lui J.B. Rhine.)

182 Îmi dau seama de natura problematică a acestei concepţii. Cunoscătorii în materie vor fi de acord cu mine că nu este o sarcină uşoară să prezentăm această deosebire pe cât de subtilă, pe atât de importantă practic într-un limbaj conceptual. În experienţă deosebirea sare în ochi în măsura în care produsele

Acest imperiu apare pe de o parte, în măsura în care încă nu s-a 72
lepădat complet de caracterul tărâmului de Dincolo al spiritelor, ca fiind mare şi larg precum lumea; pe de alta, în măsura în care este perceput ca „sufletesc" şi ca „interior", ca un microcosmos de cea mai mică dimensiune, cam ca acea seminţie de pitici în casetă, pe care o descrie Goethe în *Neue Melusine*, sau ca acel spaţiu îngust al *cucurbitae*, în care alchimistul vede creaţia lumii, cununia perechii regeşti şi pe homunculus.[183] Aşa cum ἀνθροπάριον (omuleţul), homunculusul, corespunde ca *lapis* ˝Ανθροπος din filosofia alchimică, aşa au şi *nuptiae chymicae* paralela lor dogmatică în cununia mielului, în unirea lui *sponsus* cu *sponsa* iar în lumea zeilor în hierosgamos-ul mamei divine cu fiul. Această aparentă abatere de la temă mi se pare necesară dacă îi poate înlesni cititorului înţelegerea naturii pe cât de complicate, pe atât de delicate a simbolului leului, despre care va mai fi vorba în cele ce urmează.

Sângele leului verde, care i se dă de băut reginei din *Cantilena*, 73
îi este oferit în paharul „babilonian". Acest pahar se referă la *Apocalipsa* 17, 1 şi urm., şi anume la „meretrix magna", „quae sedet super aquas multas, cum qua fornicati sunt reges terrae, et inebriati

non-Eului au nu rareori faţă de conţinuturile personale caracterul foarte specific al „revelaţiei" şi de aceea sunt resimţite oarecum ca sugestia unei prezenţe străine sau ca percepţia unui obiect independent de Eu. Experienţele arhetipale au de aceea deseori un caracter numinos, având astfel tocmai în privinţă psihoterapeutică o foarte mare importanţă.

183 Întrucât această dezbatere porneşte de la conceptul de *leo*, aş dori să atrag atenţia cititorului asupra romanului lui Bruno Goetz, *Das Reich ohne Raum*. Goetz descrie în modul cel mai adecvat acea atmosferă febrilă care se încheie în cele din urmă prin faptul că maestrul vrăjitor face să apară o pereche de îndrăgostiţi la diminutiv în fiolă. Această febră erotică pare să-i aparţină lui *leo*, căci o parte din dialogul din „vânătoarea leului" sună astfel: „Dixit enim ei mater sua: O Marchos, Oportet ne hunc ignem esse leviorem calore febris? Dixit ei Marchos, ô mater fiat in statu febris... Revertor et accendo illum ignem" [Mama sa i-a vorbit: O, Marchos, nu este necesar ca acest foc să fie mai puţin fierbinte decât căldura febrei? Iar Marchos i-a răspuns: O, mamă, trebuie să aibă loc în starea de căldură a febrei. Mă întorc şi aprind acest foc], şi anume focul capcanei care îi serveşte lui *leo sponsus* drept pat nupţial. (A se vedea Senior, *De chemia*, p. 63.)

sunt... de vino prostitutionis eius... habens poculum aureum in manu sua, plenum abominatione, et immunditia fornicationis eius... Et vidi mulierum ebriam de sanguine sanctorum, et de sanguine martyrum Iesu."[184]

74 „Meretrix" este o figură cunoscută alchimiei. Ea reprezintă o desemnare a substanței arcane în forma ei incipientă, „haotică" și maternă. *Introitus apertus* spune despre haos că se comportă față de metale ca o mamă (*ut mater*). Se numește și „luna noastra", înainte ca „ex meretricis nostrae menstruo" să fie eliminată „Diadema Regale"[185], adică înainte ca regele să fie renăscut din mama lunară. Despre substanța arcană (*lapidis materia*) se spune în *Tractatus aureus de lapide philosophorum*: „Acea distinsă[186] (*nobilis*) *meretrix* Venus este înveșmântată și învăluită într-o culoare debordantă." Această culoare se apropie de roșu (*ad ruborem vergit*)[187]. Distincția acestei Venus provine din faptul că ea este totodată regina, *casta sponsa* (mireasa castă), a regelui.[188] În a sa *Practica de lapide* Basilius Valentinus spune, menționând ca

184 „Desfrânata cea mare"... „care sălășluiește pe ape multe, și cu care au curvit împărații pământului și cei ce locuiesc pe pământ s-au îmbătat de vinul curviei ei"... și ea avea „în mână pahar de aur, plin de urâciunile și de păngărelile curviei ei... și am văzut o femeie, beată de sângele sfinților și de sângele martorilor lui Iisus."

185 În: *Mus. herm.*, p. 653 și urm.

186 La Abu'l-Qasim al-Iraqi (ed. Holmyard, p. 419) Venus are următoarele porecle: „the noble, the impure, the green lion, the father of colours, the peacock of the Pleiades <!>, the phoenix" [nobila, impura, leul verde, tatăl culorilor, păunul Pleiadelor, Phoenix].

187 În: *Mus. herm.*, p. 30 și urm. Citat din Basilius Valentinus.

188 Contrastul dintre *meretrix* și *sponsa* este de cea mai veche proveniență: Ištar, *sponsa* din *Cântarea Cântărilor*, este pe de o parte târfa zeilor, „*hierodula* cerului", Belti, cea neagră, pe de altă parte mamă și fecioară (Wittekindt, *Das Hohe Lied*, pp. 11, 12, 17 și 24). Indiferent de identitatea dintre substanța arcană și Venus afirmată chiar de el, și Khunrath o numește (*Hyl. Chaos*, p. 62) pe mama *lapis*-ului o fecioară și o „generatio casta" [procreare castă] sau el vorbește despre „burta feciorelnică... a haosului" (p. 75), determinat fiind mult mai puțin prin tradiție creștină, cât prin insistența acelui arhetip care a produs deja aceleași afirmații despre Ištar. În tipul *animei* sunt mereu unite mamă, fiică, soră, mireasă, soție și târfă.

alegorie pentru *imbibitio* pelicanul, care-și adapă puii cu propriul sânge: „Aceasta este *rosa*[189] maeștrilor noștri, de culoare tyrică (purpur), și sângele roșu de dragon, care a fost descris de mulți, ca și mantia de purpur[190], ... cu care este acoperită regina salutului."[191] Într-o altă variantă se spune: „Acea substanță prețioasă este Venus a celor vechi, cea hermafrodită, care dispune de ambele sexe."[192] Michael Maier scrie: „În chimie există Venus și Cupidon... Și anume Psyche este femininul, Cupidon masculinul care este considerat dragon.[193] „Opus ad rubeum" (înroșirea) are loc în cea de-a doua casă a lui Venus (*libra*).[194] *Turba* remarcă în mod corespunzător că Venus „precedă soarele"[195]. Nicolas Flammel o concepe pe Venus ca parte componentă importantă a substanței arcane; adresându-se „Magnesiei" el spune: „... tu porți în tine imaginea cu multe fațete a lui Venus, paharnicul și slujitorul ce scuipă foc"[196]; prin ultimul se face trimitere la aspectul de sulf al lui Mercurius, acesta jucând și rolul paharnicului în *Cantilena*. La Nicolas Flammel *lapis*-ului îi corespunde conjuncția dintre „pugnax Venus"[197] și Mercurius, prin care este indicată în mod evident cearta care precedă unirea (leii care luptă!). În poezia *De*

189 Referitor la „rosa" a se vedea mai jos.

190 Bogăția de culori a lui Venus este preamărită de Basilius Valentinus (*Chymische Schriften*, p. 167) și în tratatul despre cele șapte planete (*Von... Venere*): „Transparent, verde, la strălucire gingaș/ Sunt eu plin de culori aievea/ Dar în mine zace un spirit roș'/ Nu știu oare ce nume o avea."

191 În: *Mus. herm.*, p. 399.

192 *Arcanum hermeticae philosophiae opus*, în: Mangetus (ed.), *Bibl. chem.*, II, p. 653 b.

193 *Symb. aureae mensae*, p. 178.

194 *Arcanum hermet. philos. opus* (1553), p. 82.

195 „Venus autem, cum sit orientalis, Solem praecedit." [Dar Venus precedă soarele, când este în răsărit.]

196 *Annotata quaedam ex Nicolao Flammello*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 883. Magnesia poartă și denumirea de „aphrosellinum Orientis" (*ibidem*).

197 „Războinica V." Porecla clasică este „armata". După Pernety (*Dict. mytho-hermétique*, p. 518, s. v. Vénus) Venus este legată de Marte printr-un foc care este de aceeași natură cu soarele. Cf. pe Venus cea care ucide taurul cu sabia în: Lajard, *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. IX și urm.

prima materia lapidis a lui Basilius Valentinus Venus este identică cu „izvorul", mama şi mireasa regelui:

Este piatră şi totuşi nu-i/
În el lucrează natura doară/
Ca să ţâşnească o fântână clară/
Îl îneacă şi pe tatăl lui/
Îl înghite cu trup şi cu viaţă/
Pân' ce sufletul i s-a redat/
Şi devine în al său regat /
Aidoma mamei sale şugubeaţă.
.....
Adam, aşa precum Venus/
Într-o baie de apă se-aşezase/
Pe care şi bătrânul dragon o făcuse/
Când forţă şi putere îşi pierduse.[198]

75 Şi în alte texte Venus o reprezintă pe regină la cununie, conform lui *Introitus apertus*, unde se spune: „Ai grijă să pregăteşti cu grijă nunta lui Venus, aşaz-o apoi pe patul de cununie" etc.[199] Venus apare în general ca aspectul feminin al regelui, modern exprimat ca *anima* sa. Astfel, Basilius Valentinus spune despre Adam şi Venus în baie:

Nu este altceva, spune filosoful,
Decât un Mercurius dublu.

Regele în baie şi *connubium* cu Venus[200] sau cu mama este acelaşi lucru: „vir a foemina circumdatus" (bărbatul înconjurat de femeie), fiind ba el, ba ea consideraţi hermafrodiţi[201], pentru că de

198 Basilius Valentinus, *Chymische Schriften*, p. 73 şi urm.

199 Textul continuă: „... igneque debito videbis Emblema Operis magni, nempe nigrum, caudam pavonis, album, citrinum, rubeumque" (în *Mus. herm.*, p. 683) [... şi prin focul corect vei vedea simbolul marii opere, şi anume negrul, coada de păun, albul, galbenul şi roşul].

200 Descris obscen la Benedictus Figulus (*Rosarium novum Olympicum*, I, p. 73).

201 Venus androgină este un model foarte vechi. Cf. Lajard, *Mémoire sur une représentation figurée de la Vénus orientale androgyne*, şi în *Recherches sur le culte de Vénus*, pl. I, 1.

fapt ei nu reprezintă nimic altceva decât pe Mercurius duplex. Venus, respectiv *meretrix*, corespunde aspectului erotic al leului, care este, la rândul său, atributul şi caracteristica regelui. Aşa cum în *Apocalipsă* balaurul cu şapte capete este animalul de călărie al lui *meretrix*, aşa este leul al lui Mercurius duplex (reprezentat feminin) la Basilius Valentinus.[202] Khunrath o pune pe Venus sinonimă cu *leo viridis*.[203] Întrucât *sulphur* se comportă faţă de *sol* asemănător lui *leo* faţă de *rex*, este şi de înţeles când Khunrath o concepe pe Venus ca *anima vegetativa* în sulf.[204] Această substanţă cât se poate de fină (*subtilissima*) trebuie, dacă este amestecată cu *sol*, să fie păstrată într-o sticlă, al cărei dop este prevăzut cu semnul crucii[205], exact ca un spirit rău pe care crucea trebuie să-l alunge.[206] Relaţia pietrei cu Venus apare deja de timpuriu în textele greceşti, unde este vorba despre τῆς Κυθερείης λίθος (piatra cytherică) şi despre μαργαρίτης τῆς Κυθήρης (perla Cytherei).[207] În *Cartea lui Krates* arabă lui Venus i se atribuie forţă de vopsire, de impregnare; de aceea este numită „écrivain"[208]. Întrucât ea ţine totodată vasul din care curge mereu argintul viu, „écrivain" s-ar putea referi cu cea mai mare probabilitate la Thoth-Mercurius. În viziune apare Venus înconjurată de mulţi indieni, care-l ţintesc cu arcurile lor pe Krates. În alchimia latină această imagine se iveşte iarăşi în viziunea lui Senior despre Hermes Trismegistus, pe care-l ţintesc nouă vulturi cu arcurile lor. Mercurius este *sagittarius*, el fiind singurul care dizolvă chimic aurul şi penetrează moral sufletul cu *telum passionis*. Ca Cyllenius el este pur şi simplu identic cu

202 *Chymische Schriften*, p. 68 [fig.].

203 *Hyl. Chaos*, p. 91 şi urm.

204 *Loc. cit*., p. 233 şi urm. Sinonime sunt şi *sal Veneris*, *vitriolum Veneris*, *sal Saturni*, *leo rubens et viridis*, *sulphur vitrioli*. Toate acestea sunt *scintilla animae mundi*, deci principiul activ, care se manifestă în pulsiuni puternice de diferite tipuri. (A se vedea Khunrath, *Hyl. Chaos*, p. 264.)

205 Mylius, *Phil. ref*., p. 17 şi urm.

206 A se vedea basmul fraţilor Grimm despre spiritul din sticlă, în: Jung, *Der Geist Mercurius*, par. 239.

207 Berthelot, *Alch. grecs*, V, vii, 18 şi 19, p. 356.

208 Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, III, p. 61.

Cupidon, care mânuieşte şi el în *Chymische Hochzeit* a lui Rosencreutz săgeata.[209]

76 Natura coruptibilă a lui Venus este scoasă în evidenţă de *Rosinus ad Sarratantam*; acolo se spune că intenţia naturii de a face aur şi argint este împiedicată de Venus, care este un *argentum vivum* corupt, care mai face şi fiul lepros.[210] În fine, aş dori să o menţionez şi pe fiica regelui din piesa *Chymische Hochzeit*, care, aleasă ca *sponsa*, este capturată de regele maur din cauza cochetăriei ei. Ea acceptă să devină concubina lui, se dovedeşte deci a fi o adevărată *meretrix*. Vizita lui Rosencreutz la Venus cea adormită arată că această zeiţă ambiguă este legată cu opera oarecum în taină.[211]

209 [*Loc. cit.*, p. 61.] Cf. *Der Geist Mercurius*, par. 278.

210 „Et nota, quod natura in principio suae originis inendit facere Solem vel Lunam, sed non potest propter Venerem, corruptum argentum vivum, commistum, vel propter terram foetidam, quare sicut puer in ventre matris suae ex corruptione matricis contrahit infirmitatem et corruptionem causa loci per accidens, quamvis sperma fuerit mundum, tamen puer sit leprosus et immundus causa matricis corruptae, et sic est de omnibus Metallis imperfectis quae corrumpuntur ex Venere et terra foetida." [Şi reţine că natura are de la început intenţia să facă aur sau argint, dar nu poate din cauza lui Venus, argintul viu corupt, care este amestecat, sau din cauza pământului rău mirositor. Aşa cum copilul contractează în corpul matern din stricăciunea uterului boală şi corupere din locul unde este, deşi sperma fusese curată — aşa încât copilul devine totuşi lepros şi impur prin pântecele matern stricat —, aşa merge şi la toate metalele imperfecte, care sunt stricate de Venus şi de pământul rău mirositor.] (*Art. aurif.*, I, p. 318)

211 [*Loc. cit.*, p. 78 şi urm.] Şi un pasaj misterios din Dorneus (*De transmut. met.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 610) pare să trimită aici: „... leonem tuum in Oriente quaeras et aquilam ad Meridiem in assumptum hoc opus nostrum... tuum iter ad Meridiem dirigas oportet; sic in Cypro votum consequeris, de quo latius minime loquendum." [... caută-ţi leul la Răsărit şi vulturul la Miazăzi în preluarea lucrării noastre... trebuie să-ţi îndrepţi drumul spre Miazăzi; astfel dorinţa ta va fi îndeplinită în Cipru, despre care nu este nicidecum voie să se vorbească mai detaliat.] Ciprul este în mod indubitabil legat pentru alchimist de Venus. În acest context trebuie să fac trimitere şi la comentariul lui Dorneus la *Vita longa* a lui Paracelsus, discutată de mine în *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 234. Se referă la „characteres Veneris" ai lui Paracelsus, pe care Dorneus îi interpretează ca „amoris scutum et lorica" [scut şi platoşă a dragostei].

Evident că din cauza relaţiei apropiate cu Venus leul verde are 77
în mod surprinzător sânge trandafiriu, aşa cum arată Dorneus[212]
şi contemporanul său Khunrath[213]. Cel din urmă atribuie „sângele de culoarea rozei" şi lui *filius macrocosmi*.[214] Această particularitate a sângelui leului nu realizează însă numai o relaţie cu *filius*, această paralelă a lui Cristos, ci şi, în primul rând, cu *rosa*, din al cărei simbolism nu a reieşit doar îndrăgitul titlu „Rosarium" (grădina de trandafiri), ci şi „rosacruce". Trandafirul alb şi cel roşu[215] sunt sinonime ale lui *albedo*[216] şi *rubedo*. Tinctura este „rosei coloris" şi corespunde sângelui lui Cristos, care este „comparatur atque unitur" (comparat şi unit) cu *lapis*. Cristos este „coelestis fundamentalis angularisque lapis" (piatra de temelie şi de colţ celestă).[217] Grădina de trandafiri este un „hortus conclusus" şi ca şi *rosa* o poreclă a Mariei, care este paralelă cu *prima materia* închisă.[218]

Legătura zeiţei iubirii cu culoarea roşie este deja antică[219] şi sta- 78
cojiul[220] este culoarea lui Babilon cea Mare* şi a animalului ei. Roşu

212 Dorneus (*loc. cit.*, p. 609): „Proinde vobis dico (Paracelsus inquit)..." [De aceea vă spun (vorbeşte Paracelsus)...]. Deci reprezentarea sângelui trandafiriu pare să provină de la Paracelsus.

213 *Hyl. Chaos*, p. 196.

214 *Loc. cit.*, p. 276, se spune: „... Sângele de culoarea rozei şi apele eterice/ care au curs încoace din paginile deschise cu forţă artistică/ de fiul înnăscut al marii lumi."

215 La Benedictus Figulus (*loc. cit.*, II, p. 15) se spune: „Nu vreau să neglijez/ să te avertizez/ ca să nu revelezi nimănui decât cui ţi-e ţie mai drag/ comorile tainei noastre/ ca împuţitele capre să nu mănânce trandafirii roşii şi albi din grădina noastră de trandafiri."

216 „... completur rosa alba tempore aestivali in Oriente" [... trandafirul alb este desăvârşit în timp de vară în Orient] (Mylius, *Phil. ref.*, p. 124).

217 *Aquarium sapientum*, în: *Mus. herm.*, p. 118.

218 *Gloria mundi*, în: *Mus. herm.*, p. 218, spune: „... quamodo hortus aperiendus, et rosae nobiles in agro suo conspiciendae sient" [... cum trebuie să fie deschisă grădina şi să fie văzuţi trandafirii nobili în câmpul lor].

219 Cf. ῥοδέης Παφίης; Ἀφροδίτα ῥοδόχρους şi Κυπρογένεια ῥοδόχρως [trandafir de Paphos; Afrodita în culoare de trandafiri; trandafirie născută în Cipru] (Bruchmann, *Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur*, p. 68 b).

220 Κόκκινος, *coccineus* (*Apoc.* 17, 3).

* Die Große Babylon, „desfrânata cea mare, numită Babilon", cf. *Apocalipsa* 17–19. (*N. t.*)

este culoarea păcatului.[221] De asemenea, trandafirul îi aparţine atât lui Venus, cât şi lui Dionysos. În alchimie, după cum am văzut, roşu şi trandafiriu sunt culorile sângelui, un sinonim al lui *aqua permanens* şi al *animei*, care sunt extrase din *prima materia* şi conferă din nou viaţă corpului „mort".[222] *Prima materia* se numeşte şi *meretrix* şi este comparată cu Babilon cea Mare, aşa ca dragonul şi leul cu balaurul din Babel. *Lapis* şi *filius regius* este fiul acestei *meretrix*. Însă în tradiţia bisericească *filius meretricis* este Anticrist, creat de diavol, aşa cum citim în *Elucidarium* al lui Honorius din Autun.[223]

79 După cum am remarcat deja mai devreme, anumite simboluri bisericeşti se dezvăluie foarte acut a fi cu dublu sens, şi aşa este şi trandafirul. El este mai cu seamă o *allegoria Mariae* şi o alegorie a unor diferite virtuţi. Parfumul de trandafiri caracterizează „incorrupti Sanctorum corporis dulcissimum odorem" (mirosul cel mai dulce al corpului ce nu se descompune al sfinţilor), ca la Elisabeta şi Teresa. În afară de aceasta, trandafirul înseamnă însă şi *venustas humana* (frumuseţea omenească), ba chiar *voluptas mundi* (voluptatea lumii).[224]

80 Poezia lui Goethe *Die Geheimnisse* (Secretele) este saturată de acest simbolism strălucitor al trandafirului [o vom reda literal, *N. t.*]:

> Dar de un sens complet nou este el pătruns,
> Când în faţa ochilor imaginea i se arată:

221 *Is.* 1, 18: „Si fuerint peccata vestra ut coccinum quasi nix dealbabuntur; et si fuerint rubra quasi vermiculus, velut lana alba erunt."

222 Într-o concordanţă foarte potrivită cu aceste conexiuni, în basmul alchimic al lui Wieland [*Der Stein der Weisen*, p. 247] regina adulteră este transformată într-o capră trandafirie.

223 „Antichristus in magna Babylonia meretrice generis Dan nascetur. In matris utero diabolo replebitur et in Corozaim a maleficis nutrietur." [Anticrist va fi născut în marea desfrânată Babilon din seminţia lui Dan. În uterul matern este împlinit de diavol, şi în Corozaim este hrănit de vrăjitori.] (col. 1163)

224 [Elisabeta, regina Portugaliei.] „Ut Rosa per medias effloret roscida spinas,/ Sic Veneris nunquam gaudia felle carent." [Aşa cum înfloreşte trandafirul acoperit de rouă în mijlocul ghimpilor, aşa nu duc bucuriile lui Venus niciodată lipsă de amărăciune (fiere).] (Georgius Camerarius, în: Picinellus, *Mundus symbolicus*, pp. 666 b, 667 a, 664 b)

El vede roze multe crucea încolăcind.
Cine a pus trandafirii pe cruce?
Tot creşte cununa, pentru a putea înveşmânta
Din toate părţile cu moliciune lemnul dur.
.....
Trei tineri cu făclii în mâini
Vede trecând în grabă pe culoare.
El vede cum strălucesc albe lor haine,
Care li se mulează frumos pe trup.
Le poate vedea capetele cârlionţate împodobite
De coroane de flori, iar brâul le este înfăşurat în roze;
Parcă ar veni de la nişte dansuri nocturne,
Înviorați de o voioasă oboseală şi frumoşi.
Ei se grăbesc acum şi sting, asemenea stelelor,
Făcliile, apoi dispar în depărtări.

Nu străluceşte numai trandafirul în toate culorile dragostei ce- 81
reşti şi pământeşti, ci şi făptura feminină a iubitei-mamă, *casta sponsa et meretrix*, care reprezintă *prima materia*, acea bucată „pe care natura a lăsat-o incompletă". Din materialul comunicat reiese clar că acestui mitologem îi corespunde *anima* în semnificaţia ei psihologică. Ea este acea porţiune de haos care este peste tot şi totuşi ascunsă, şi acel vas al contradicţiilor şi al numeroaselor culori; totalitatea sub forma unei îngrămădiri dezordonate, dar o substanţă cu toate calităţile, în care se poate exprima abundenţa divinităţii tainice.

Hrana mamei regine constă în carne de păun şi sânge de leu şi 82
deci în atributele zeiţei, adică aceasta se mănâncă şi se bea pe sine. *Consilium coniugii* formulează acest fapt în felul următor: „Şi astfel să curgă în final într-un conţinut prin îmbibare cu ajutorul unicului ferment, adică al unicei ape, căci apa este fermentul apei."[225] Este tot mereu aceeaşi idee a cărei exprimare foarte

225 „Et ita tandem, in unum contentum corruat imbibendo, cum uno fermento, it est aqua una, quia aqua est fermentum aquae" (*Cons. con.*, în: *Ars. chem.*, p. 220).

potrivită este Ouroboros. În mod neaşteptat, dar nu ciudat dăm de o formulare asemănătoare pe tărâm ecleziastic, şi anume în remarca lui Chrysostomus că Cristos a fost primul care şi-a băut propriul sânge (când începe Cina cea de taină!)[226]. Şi Tertullian spune că Domnul s-a îmbrăcat cu două litere greceşti, A şi Ω, şi anume prima şi ultima, ca semn al începutului şi al sfârşitului, şi că astfel se arată că în el are loc desfăşurarea de la început la sfârşit şi întoarcerea sfârşitului spre început.[227] Această idee corespunde exact în orice privinţă celei pe care se străduiau alchimiştii s-o exprime prin Ouroboros, ἕν τὸ πᾶν. Cel din urmă este un simbol păgân foarte vechi, şi nu există niciun fel de motiv ca să presupunem că ideea fiinţei care se creează şi se omoară singură ar fi de pildă un împrumut din lumea religioasă de reprezentări, spre exemplu tocmai din Tertullian, deşi analogia cu Cristos, care ca Dumnezeu se creează singur şi se sacrifică de bunăvoie şi care execută în ritul euharistiei prin cuvintele sfintei jertfe chiar *immolatio* a sa, este bătătoare la ochi. Ideea lui Ouroboros este desigur mai veche şi se bazează probabil în ultimul rând pe teologia egipteană, şi anume pe teoria homoousiei zeului-tată cu faraonul zeul-fiu.

83 În *Cantilena* lui canonicus Ripley mitologemul lui Ouroboros a fost transpus în mod neaşteptat şi neobişnuit în forma feminină: nu tatăl şi fiul sunt cei care se revarsă unul în celălalt, ci mama se revarsă în sine însăşi, prin faptul că ea „caudam suam devorat" sau „se ipsam impraegnat", în mod asemănător cu cele de mai înainte

226 *In Matth. homiliae*, col. 739: πρῶτος δὐτὸς τοῦτο ἐποίηςεν, ἐνάγον αὐτούς ἀταράχος εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστερίων: Διὰ τοῦτο τὸ ἑαυτοῦ αἶμα αὐτὸς ἔπιεν. (El însuşi ca primul a făcut asta, introducând-o ferm în comunitatea misterelor. De aceea şi-a băut singur propriul sânge. — Migne, P. G., LVIII, col. 739)

227 *De monogamia*, 5: „Sic et duas Graeciae litteras, summam et ultimam, sibi induit Dominus, initii et finis concurrentium in se figuras uti quemadmodum A a Ω usque volvitur (*Apoc.* 1, 8) et rursus Ω ad A replicatur, ita ostenderent in se esse et initii decursum ad finem et finis recursum ad initium, ut omnis dispositio in eum desinens per quem coepta est."

(în *Merlini allegoria*), când regele îşi bea „propria“ apă.[228] Starea prezentă a reginei este o „sarcină sufletească“, adică *anima* este activată şi îşi trimite conţinuturile în conştiinţă. Acestea corespund cărnii de păun şi sângelui de leu. Dacă produsele *animei* (de exemplu vise, fantasme, viziuni, simptome, coincidenţe etc.) au fost preluate, digerate şi integrate de conştiinţă, aceasta este din nou în beneficiul creşterii şi dezvoltării („hrănirii“) sufletului. Totodată, *cibatio* şi *imbibitio* ale *animei mater* înseamnă integrarea şi perfecţionarea personalităţii în genere. *Anima* începe să devină creatoare atunci când bătrânul rege se înnoieşte în ea. Regele corespunde psihologic mai întâi lui *sol*, pe care l-am interpretat drept conştiinţă. Dincolo de aceasta, regele ilustrează o dominantă a conştiinţei, şi anume un principiu general recunoscut sau o convingere colectivă sau o concepţie tradiţională. Se ştie că asemenea sisteme şi „suprareprezentări“ „îmbătrânesc“ şi constrâng astfel zeii la acea „transformare a înfăţişării“, pe care Spitteler a prezentat-o atât de detaliat în *Primăvara olimpică* (*Olympischer Frühling*). Creaţia sa poetică este un produs al epocii noastre şi dorinţa deosebită a lui Spitteler, aşa cum o dovedeşte şi *Prometeu* al lui. Transformarea apare rareori ca un fenomen colectiv determinat, ci de obicei ca o transformare în individ, care poate să se răsfrângă însă în condiţii favorabile şi asupra societăţii, căci „timpul s-a împlinit“. La individ înseamnă numai că suprareprezentarea dominantă necesită acum să fie înnoită sau modificată, pentru a face faţă anumitor condiţii externe şi interne modificate. Faptul că regele a jucat un rol considerabil pe parcursul mai multor secole în alchimia latină dovedeşte că începând cam din veacul al XIII-lea acele urme păstrate încă din epoca egipteano-elenistă ale înnoirii regelui au câştigat din nou în importanţă, căci au căpătat un nou sens. Şi anume în măsura în care spiritul occidental a început să se preocupe de natura până atunci necunoscută, a încolţit şi teoria despre *lumen naturae*.

228 Acest joc de cuvinte nu este complet neîngăduit, căci un sinonim al lui „aqua permanens“ este „urina puerorum“. [În germană, *Wasser* înseamnă atât apă, cât şi urină — *N. t.*]

Doctrina bisericească precum şi filosofia scolastică se dovediseră incapabile să răspândească vreo lumină asupra esenţei lucrurilor naturale. De aceea şi-a făcut loc supoziţia că, asemănător spiritului care îşi dezvăluia esenţa în lumina revelaţiei divine, şi natura ar poseda o „quaedam luminositas", care ar putea să devină o sursă de iluminare. Este de aceea de înţeles că la anumiţi indivizi a căror dorinţă specială era cercetarea lucrurilor naturale, principiul concepţiei dogmatice dominante despre lume a pierdut din forţa de pătrundere în aceeaşi măsură în care *lumen naturae* a câştigat în forţă de atracţie, chiar dacă cea dintâi nu era pusă direct sub semnul îndoielii. Alchimiştii serioşi erau, în măsura în care putem să considerăm exprimarea părerii lor drept autentică, oameni religioşi, cărora le era total străină o critică a adevărului revelat. Nu există în literatura alchimică, atât cât pot eu să am o privire de ansamblu asupra ei, atacuri la adresa dogmei. Singurul ar fi eventual o anumită desconsiderare a filosofiei aristotelice autorizate religios în favoarea unei viziuni neoplatonic-ermetice.[229] Nu numai că vechii maeştrii nu aveau o atitudine critică faţă de doctrina bisericească, ci ei erau, dimpotrivă, convinşi că îmbogăţeau cu descoperirile lor parţial reale, parţial imaginare teoria corespondenţei lucrurilor cereşti cu cele pământeşti, străduindu-se să dovedească *mysteria fidei*

229 Dorneus, *Spec. phil.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 271: „Quicunque Chemicam artem addiscere vult, philosophiam, non Aristotelicam, sed eam quae veritatem docet, addiscat... nam eius doctrina tota consistit in amphibologia, quae mendaciorum optimum est pallium. Cum ipse Platonem, et reliquos reprehendisset, quarendae famae gratia, nullum potuit commodius instrumentum reperisse, quam idem, quo in reprehendendo fuerat usus, amphibologico sermone scilicet, scripta sua contra sinistram opugnantem, dextro subterfugio salvans, et e contra: Quod Sophismatis genus in omnibus eius scriptis videre licet." [Oricine vrea să înveţe arta chimiei trebuie să înveţe filosofia, dar nu pe cea aristotelică, ci pe cea care propovăduieşte adevărul... căci teoria lui Aristotel constă numai din ambiguitate, care este cea mai bună manta de acoperire a minciunilor. În timp ce Aristotel îi dezaproba pe Platon şi pe ceilalţi pentru a se da important, nu putea să găsească un mijloc mai comod decât ceea ce folosise pentru dezaprobare, şi anume modul de exprimare ambiguu: adică, în timp ce îşi apăra scrierile sale cu stânga, se proteja cu dreapta printr-un subterfugiu, şi invers; acest tip de truc sofist se poate vedea în toate scrierile lui.]

ca fiind reflectate în lucrurile naturii.[230] Ei nu bănuiau că pasiunea lor lua cercetării naturii atât de mult din concentrarea ei pe adevărul revelat şi că interesul lor putea de fapt să se trezească abia când fascinaţia prin dogmă începea treptat să dispară. Aşa cum obişnuieşte să fie cazul în vis, în inconştientul lor se năştea imaginea compensatoare a înnoirii regelui.

După această reflecţie se înţelege cu mult mai bine cum de cel 84
care a scris *Cantilena* este tocmai un cleric. Este vorba despre un considerabil *descensus ad inferos*, când el pune ca băutura de sânge să fie înmânată de Mercurius în paharul babilonian „prin intermediul săgeţii pasiunii" (*telo passionis*), care trimite exact la Cupidon.[231] Paharul nu este însă nimic altceva decât acel „poculum aureum... plenum abominatione, et immunditia fornicationis" (*Apocalipsa* 17, 4). Din această idee cam îndrăzneaţă se poate vedea că mama regină este hrănită şi adăpată cu propria ei substanţă sufletească, şi anume fără cruţarea respectabilităţii ei. Sunt substanţe animalice care îi sunt integrate, deci προςφυὴς φυχή, păunul şi leul cu însuşirile lor pozitive şi negative — cel din urmă ca băutură în paharul desfrânării, prin care se subliniază în mod special natura erotică a leului, *libido* şi *cupiditas*. O astfel de integrare este echivalentă cu conştientizarea.

Dar de ce să îi fie prescris mamei regine un regim la început atât 85
de puţin gustos? Evident pentru că bătrânului rege îi lipsea ceva şi din această cauza „îmbătrânea": şi anume aspectul htonic întunecat al naturii. Dar nu numai acesta lipsea, ci şi relaţia faţă de asemănarea cu chipul Domnului a creaţiei, sentimentul natural al Antichităţii, care îi era cunoscut Evului Mediu mai întâi doar ca rătăcire şi ocol. Pământul nu este însă numai întunecat şi abisal, şi astfel nici simbolurile teriomorfe discutate nu au doar o importanţă reductivă, ci şi una anagogică şi spirituală. Asta vrea să însemne că aceste simboluri sunt paradoxale şi indică totodată în sus şi în jos. Dacă îi sunt integrate reginei astfel de conţinuturi înseamnă o

230 Lumea le era alchimiştilor *imago* şi *symbolum Dei*.
231 Mercurius este de asemenea *sagittarius*.

lărgire a fiinţei ei sau a conştiinţei ei în ambele părţi. Acest regim trebuie desigur să ajute la regenerarea regelui, fiind deci ceea ce îi trebuie lui, pentru că înainte îi lipsea. Nu este, după cum trebuie scos în evidenţă, nicidecum simpla întunecare a regiunii animalice, aşa cum ar putea părea eventual, ci mai degrabă o natură psihică sau un spirit natural, care îşi are chiar analogiile în *mysteria fidei*, aşa cum nu oboseşte alchimia să tot sublinieze.

86 Regina trece deci în timpul sarcinii ei printr-un fel de tratament psihoterapeutic, conştiinţa ei fiind îmbogăţită cu o anumită cunoaştere a inconştientului colectiv şi probabil şi cu un conflict ce o preocupă puternic în interior între natura ei spirituală şi cea htonică. Aprecierea de culmi şi profunzimi dincolo de graniţele convenţionale este adesea transformată într-o sarcină morală de către legea amplificării progresive a conştiinţei. Neştiinţa a ceea ce facem acţionează ca o vină şi trebuie să fie plătită ca şi aceasta scump. Dobândirea conflictului ar putea să fie un avantaj deosebit dacă fără acesta nu există o unire şi o naştere a unui terţ şi supraordonat. Regele nu ar putea atunci nici să fie înnoit, nici renăscut. Conflictul se manifestă în boala îndelungată a reginei.

87 Strofa a optsprezecea din *Cantilena* povesteşte cum regina a fost bolnavă timp de nouă luni şi a vărsat multe lacrimi în timp ce leul verde îi sugea laptele.[232] Relaţia de Ouroboros dintre regină şi leu iese aici limpede la iveală: ea bea sângele lui şi el bea laptele ei. Această reprezentare aparent ciudată se explică printr-o identificare supărătoare pentru sentimentul nostru a reginei cu Maica Domnului, care, ca personificare a omenirii, l-a luat la pieptul său şi i-a dat să sugă. *Leo* ca alegorie a lui Cristos îşi donează, ca un cadou de revanşă, omenirii sângele său. Această interpretare este confirmată prin versurile ulterioare. O imagine asemănătoare foloseşte de altfel şi Angelus Silesius în epigrama sa despre „Dumnezeul în-omenit“:

232 „Impraegnata igitur graviter languebat/ Certe novem mensibus in quibus madebat/ Fusis ante lachrymis quam parturiebat/ Lacte manans, viridis Leo quod sugebat.“

Dumnezeu bea laptele omenirii, lasă vinul divinităţii sale,
Cum să nu fie atunci complet stră-omenit?[233]

Strofa a nouăsprezecea: „Deoarece regina se ridica şi se aşeza de- 88
seori, pielea ei multicoloră părea ba neagră, ba verde, ba roşie.“[234] Cu acest joc de culori se arată natura ei de Venus şi păun (*cauda pavonis!*). Din punct de vedere psihologic, asta vrea să spună că în perioada conştientizării inconştientului personalitatea trece prin multe transformări, care o fac să apară ba într-o lumină, ba în alta, şi tot aşa se succedă dispoziţii de o natură cât se poate de diferită. Aceste transformări vestesc naşterea ce va să vină.

Strofa a douăzecea: „Timp de o sută cincizeci de zile şi nopţi re- 89
gina a rămas în această stare tristă, şi în cele treizeci de zile ce au urmat regele şi-a revenit la viaţă, iar naşterea sa răspândea mireasma florilor de primăvară.“[235]

Alchimia cunoaşte în principal două feluri de miros, şi anume 90
„odor sepulchrorum“, mirosul mormintelor, şi mireasma florilor, aceasta fiind simbolul vieţii renăscute. În alegoristica bisericească, aşa ca în viaţa sfinţilor, mirosul plăcut ţine de manifestările Sfântului Duh, şi la fel este şi în gnosticism. Sanctus Spiritus şi *sapientia* sunt în alchimie ca să zicem aşa identice, motiv pentru care mireasma florilor arată că renaşterea regelui este un fel de carismă a Sfântului Duh, respectiv a acelei *sapientia* datorită căreia a putut fi pus în operă procesul de regenerare.

Încăperea (*thalamus*) în care se naşte regele este fără colţuri pro- 91
eminente (*sine scopulis*) şi netedă (plană)[236], „altminteri nu s-ar

233 *Cherubinischer Wandersmann*, III, 11, p. 98 [„în-omenit“, „stră-omenit“: „eingemenscht“, „durchmenscht“ — *N. t.*].

234 „Eius tunc multicolor cutu apparebat/ Nunc nigra, nunc viridis, nunc rubea fiebat/ Sese quod multoties sursum erigebat,/ Et deorsum postea sese reponebat.“

235 „Centum et quinquaginta noctibus languebat/ Et diebus totidem moerens residebat/ Et triginta postmodum rex reviviscebat/ Cuius ortus vernulo flore redolebat.“

236 Textul este neclar aici. Strofa a douăzeci şi doua: „Erat sine scopulis thalamus et planus,/ Et cum parietibus erectus ut manus/ Prolongatus, aliter sequeretur vanus/ Fructus, neque filius nasceretur sanus.“

naşte un fiu sănătos". Pentru încălzirea nou-născutului era montată sub şi peste pătuc o sobă (*stufa*) — strofa a douăzeci şi treia. Uşa încăperii (*cubiculi*) era închisă, la fel şi căminul (*os camini*: strofa a douăzeci şi patra). Aceasta este imaginea homunculusului în *vas Hermetis*!

92 Strofa a douăzeci şi cincea face încercarea de a evoca transformarea în încăperea închisă. Nu este clar dacă mama a născut deja copilul sau dacă „încăperea" se mai referă încă la uterul gravid. Varianta cea din urmă mi se pare mai probabilă, căci această strofă sună astfel:

93 „După ce membrele copilului s-au descompus, ea <mama> a lăsat jos urâţenia poverei de carne, după ce Luna, imitând-o pe aceasta, <dar> fără cer, s-a răsucit spre strălucirea soarelui."[237]

94 Aceste versuri şchioapătă rău şi sunt şi la fel de neclare. Numai un lucru mi se pare că reiese cu o oarecare claritate, şi anume moartea şi dizolvarea foetusului *in utero* sau *in thalamo*, urmată imediat de intervenţia lunii în locul mamei, trecându-se astfel peste imperfecţiunea cărnii. În orice caz este vorba despre o încrengătură de idei cum întâlnim nu arareori în texte. Vrem să admitem că poetul intenţionează să obţină ceva logic cu încâlceala sa, şi că, dacă nu se poate face inteligibil, de vină este numai capacitatea sa redusă de gândire şi exprimare. Este într-adevăr vorba despre o idee foarte dificilă, şi anume despre cea a transformării hotărâtoare. „Mama" inundând cu lacrimi şi lapte este de înţeles chimic ca soluţie. Ea este o „apă", în care bătrânul rege este „dizolvat în atomi", aşa cum se spune în *Viziunea lui Arisleus* (versiunea a II-a). El este redat aici ca un *foetus in utero*. Dizolvarea înseamnă moartea sa, iar uterul, respectiv *cucurbita*, îi devine mormânt, adică el dispare în soluţie. În acest moment intervine ceva ca un miracol, căci soluţia materială îşi pierde gravitaţia pământească, iar prin aceasta

237 Postquam computruerunt ibi membra prolis/ Carnea tetredinem deponebat molis,/ Illam Luna similans sine coeli polis/ Postquam spirificans in splendorem Solis." — *Spirificare* = *spiram facere*, a se încolăci ca un şarpe. *Spiritum facere* nu pare credibil. „Sine coeli polis", o umplutură de vers, nu vrea desigur să spună mai mult decât că acest proces nu are loc în cer, ci în *cucurbita*.

solventul şi ceea ce este dizolvat trec simultan într-o stare superioară, şi anume în aceea care urmează lui *cauda pavonis*, adică *albedo*. Acesta este primul stadiu al completitudinii şi este identificat cu *luna*. *Luna* este în sine un *spiritus*, care i se alătură curând soţului *sol*, şi astfel se intră în al doilea stadiu, de obicei cel definitiv, şi anume *rubedo*. Acum opera este încheiată, adică piatra, care posedă *corpus*, *anima* şi *spiritus*, deci reprezintă o fiinţă vie dar cu un corp ce nu intră în putrefacţie, a căpătat formă.

Spiritului alchimistului medieval îi plutea, după cum ştim, mai 95
tot timpul minunea zilnică a transsubstanţierii prin faţa ochilor. Acesta era desigur cazul în primul rând la canonicus Ripley. Am văzut deja în câteva exemple cum se amestecă în alchimia lui idei religioase. Regina din *Cantilena* nu este la început nici soţie, nici mamă, ci o „madonă cu manta de protecţie", care realizează asupra regelui *adoptio filii* (υἱοθεσία), prin care se sugerează că ea se află faţă de rege cam în aceeaşi relaţie ca *mater Ecclesia* faţă de credincios. El moare şi este îngropat în biserică sau în pământul sfinţit, unde aşteaptă învierea într-un corp glorificat.

Aşa cum păunul îşi prezintă puii abia după ce au crescut ta- 96
tălui, aşa şi Beata Virgo copiii ei adoptivi lui Dumnezeu-Tatăl, după cum am văzut mai sus. Înălţarea lui *matrix*, soluţia chimică, din starea de materialitate la *luna* este, aşa cum am menţionat deja, alegoria clasică a bisericii, ceea ce lui Ripley îi era fără îndoială cunoscut. Zeiţa care pătrunde aici brusc în *opus* este reprezentată de exemplu în *Mutus libero*, unde apare la fel de brusc în timpul procedurii, ca făptură feminină goală, înzestrată cu semnul lunii, purtând un copil în braţe. Astfel, miracolul este zugrăvit ca o intervenţie a zeilor[238] care apar ca naşi în locul părinţilor pământeşti şi se ocupă de procrearea (spirituală) a lui *foetus spagiricus*. Este inexorabil că în *Cantilena* luna trebuie să stea pentru Ecclesia–Beata Virgo, căci *senex–puer* a fost desemnat chiar de autor ca „antiquus dierum". De aceea am conceput „il-

238 *Mutus liber*, 1677. Există o reproducere modernă a acestei cărţii ilustrate atât de deosebite. *Luna* se găseşte în pl. 5, iar *sol*, respectiv Phoebus Apolo, în pl. 6.

lam luna similans“ ca pe o trecere în locul mamei. Întrucât mama a desăvârşit în acest moment histoliza lui *senex–puer*, aşa încât mai există numai o soluţie omogenă, trebuie presupus că luna care trece în locul mamei identifică, să spunem, soluţia cu sine însăşi şi de aceea poartă de pe acum regele în pântecele ei, respectiv l-a adoptat sub haina ei. Astfel, regele dobândeşte nemurire într-un trup divin şi care nu se descompune. În *Mutus liber* are loc după aceea o adopţie prin *sol* şi în cele din urmă încă o *coniunctio solis et lunae*, copilul adoptiv fiind prezent în substanţa lui *sol* şi *luna* şi inclus în ceremonie.

97 Ceva asemănător întâlnim şi în *Cantilena*: *luna* şi fiul ei adoptiv sunt mai întâi încă identici în aceeaşi soluţie. Având în vedere că mama este descrisă ca stând închisă în încăperea ei, ea este invizibilă pentru public. Când *luna* preia această stare, ea se află probabil în *novilunium* şi se pregăteşte de σύνοδος cu *sol*. Luna nouă are de-a face cu un caracter neliniştitor şi şerpuitor, precum am văzut mai sus. De aceea înţeleg „spirificans in splendorem solis“ ca „şerpuind în strălucirea soarelui“. Făptura feminină din alchimie este tarată moral şi pare a fi foarte apropiată de şarpele din paradis, drept care lui canonicus al nostru i-a putut trece cu uşurinţă prin minte, din motivul acesta şi din altele, un „spiram facere“ pentru apropierea novilunară de soare.[239] Nu trebuie să uităm că unui alchimist savant din veacul al XV-lea i-a stat la dispoziţie o cunoaştere simbolistică de o amploare asemănătoare celei pe care o are prezentarea noastră (lăsând la o parte psihologia!), şi în alte cazuri poate chiar mai mult. (Căci există încă multe alte manuscrise netipărite, care nu mi-au fost accesibile.)

98 Strofa a douăzeci şi şasea: „Astfel, când a venit timpul, mama i-a dat renaştere fiului pe care-l primise, căci avea un copil care îi era plăcut cerului şi care a atins după naştere din nou statutul regal.“

239 Aşa cum am arătat mai sus, conjuncţia lunii noi este în viziunea alchimică o chestiune destul de neliniştitoare. Amintesc mai cu seamă de „viperinus conatus“ [atacul de viperă] al mamei, care stă în paralel cu moartea timpurie a mitologicului zeu-fiu.

Strofa a douăzeci și șaptea: „Patul mamei, care era patrulater, de- 99
vine după un anume timp circular, acoperământul <sau capacul>
său în formă de cerc luceşte pretutindeni ca strălucirea lunii.“[240]

Această strofă confirmă că întreaga soluție a trecut în lună, și nu 100
numai aceasta s-a transformat, ci și vasul în care este conținută *matrix*. „Patul“, care mai înainte era patrulater, respectiv pătrat, după cum putem pesemne să completăm, devine acum rotund ca luna plină. „Cooperculum“ trimite mai degrabă la un vas decât la un pat, și capacul este cel care luceşte ca luna. Întrucât acesta alcătuieşte partea superioară a vasului, el înseamnă în mod evident și locul unde răsare luna, adică unde iese la iveală conținutul vasului. Cvadratura cercului, care reprezintă un sinonim îndrăgit pentru *magisterium*, s-a realizat aici. Colțurosul este imperfect și este înlocuit cu perfectul drept care apare cercul.[241] Mama este (ca soluție-mamă) conținut și totodată vas, care este considerat adesea identic cu conținutul; astfel, vasul e echivalat, de exemplu, cu *aqua permanens*.[242] Realizarea rotundului și a perfectului înseamnă că fiul ieşit din mamă își atinge de acum completitudinea, adică regele își atinge tinerețea (veșnică) și corpul său a devenit de nedescompus. Cum pătratul reprezintă cuaternio celor patru elemente ostile între ele, prin forma cercului se sugerează unirea lor în Unul. Unul celor patru este *quinta essentia*. Nu mai trebuie să intrăm aici în amănunte legate de semnificația psihologică a acestui proces, pentru că această tema a fost tratată pe larg în *Psihologie și alchimie*.

Strofa a douăzeci și opta: „Astfel, din patrulaterul patului a de- 101
venit rotundul și din cel mai negru albul și purul, <și anume> fiul roșu, care a ieșit cât de curând din el <pat> și a prins bucuros sceptrul regesc.“[243]

240 „Lectus matris extitit qui quadrangularis/ Post notata tempora fit orbicularis,/ Cuius cooperculum formae circularis/ Undequaque candeat fulgor ut Lunaris.“

241 A se vedea *Psych. und Alch*., par. 116.

242 *Loc. cit*., par. 338.

243 „Lecti sic quadrangulus factus est rotundus/ Et de nigro maximo albus atque mundus/ De quo statim prodiit natus rubicundus/ Qui resumpsit regium sceptrum laetabundus.“

102 Vas şi conţinut şi mama însăşi, care conţinea tatăl, au devenit fiul, care s-a înălţat din cel mai adânc negru spre albul cel pur al lunii şi şi-a dobândit roşeaţa prin *solificatio*. În el s-au contopit toate contrariile.

103 Strofa a douăzeci şi noua: „După aceea Dumnezeu a deschis porţile paradisului; ca luna albă, pe care a ridicat-o apoi la rangul [pe tronul] stăpânitorului, a decorat acel <fiu> şi l-a încoronat demn cu soarele care scuipă foc."[244]

104 Autorul nostru zugrăveşte regenerarea regelui şi naşterea fiului ca pe revelaţia unui nou mântuitor, ceea ce sună destul de ciudat în gura unui cleric medieval. Sublimarea lunii „ad imperii loca" (pe tronul stăpânitorului) este o parafrază inconfundabilă pe de o parte a lui „assumptio Mariae", pe de alta a cununiei „sponsae Ecclesia". Deschiderea paradisului nu înseamnă mai puţin decât începutul împărăţiei Domnului pe pământ. Atribuirea soarelui şi lunii face din *filius regius* cu desăvârşire omul primordial renăscut, care este universul. Ar fi greşit să bagatelizăm această preamărire sau să o considerăm o nebunie. Nu putem categorisi toţii alchimiştii ca alienaţi mintal. Mi se pare mai degrabă folositor să cercetăm motivele care i-au determinat chiar şi pe anumiţi clerici să postuleze pe lângă sau dincolo de crezul lor o apariţie divină. Dacă *lapis* ar fi numai aurul, atunci alchimiştii ar fi oameni bogaţi; dacă ar fi panaceul, atunci am avea un remediu bun contra tuturor bolilor; dacă ar fi *elixir vitae*, atunci am trăi o mie de ani şi încă pe deasupra. Dar toate astea nu ar face încă nici pe departe necesară afirmaţia religioasă despre *lapis*. Deci dacă este cu toate acestea preaslăvită ca a doua venire a Mesiei, trebuie să presupunem totuşi că alchimiştii chiar au gândit aşa ceva. Ei considerau arta, ce-i drept, o carismă, un „donum Sancti Spiritus" sau „sapientia Dei", dar ea era operă omenească, şi enigmaticul fiu al Domnului era produs ca un *artificium* în retortă[245], chiar dacă un miracol divin alcătuia factorul decisiv.

244 „Hinc Deus paradysi portas reseravit,/ Uti Luna candida illum decoravit,/ Quam post ad imperii loca sublimavit/ Soleque ignivomo digne coronavit."

245 Angelus Silesius (*Cherub. Wandersmann*, III, 195, p. 127) spune despre *sapientia*: „De o fecioară este făcută întreaga lume/ Printr-o fecioară este înnoită şi adusă din nou."

În cazul unor astfel de considerații ne vedem constrânși să 105
presupunem că alchimia medievală, care începe să se dezvolte după arabi și arabizanți cam prin secolul al XIII-lea și al cărei martor grăitor este *Aurora consurgens*, constituie la urma urmei chiar acea continuare în dezvoltarea teoriei despre Sfântul Duh care nu a prosperat în biserică dincolo de anumite începuturi.[246] Paracletul îi este dat individului, iar prin aceasta omul este inclus în procesul trinitar de viață.[247] Și dacă spiritul procreării și al vieții îi este inerent omului, atunci și Dumnezeu poate să fie născut în el; această idee nu a mai fost abandonată de când cu Meister Eckhart.[248] Poezia lui Angelus Silesius este în această privință foarte clară:

Dacă spiritul Domnului te atinge cu ființa sa,
Atunci în tine se naște copilul veșniciei.

246 Că doctrina bisericească nu a făcut în privința dezvoltării teoriei despre Sfântul Duh tot ce s-ar fi putut aștepta de la ea mi-a comunicat *sua sponte* într-o discuție răposatul arhiepiscop de Canterbury, dr Temple [cf. *Gesammelte Werke* XVIII, „Brief an Lachat"]. În privința aspectului psihologic al teoriei despre Sfântul Duh, trimit la scrierea mea, *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, par. 234 și urm.

247 Această concluzie devine foarte clară de exemplu la Angelus Silesius.

248 A se vedea predica măreață „Dum medium silentium tenerent omnia et nox in suo cursu medium iter haberet" (*Sap.* 13, 14, în: Pfeiffer, *Deutsche Mystiker*, II: „Meister Echkhart", I, p. 3). Citez numai cuvintele de început, care conțin însă întreaga temă: „Ne aflăm aici, în timpul nașterii veșnice, pe care a născut-o și o naște neîncetat Dumnezeu Tatăl în veci, astfel că această naștere s-a născut acum în timp în natura umană. Sfântul Augustin spune că această naștere se petrece întruna. Dar dacă ea nu se petrece în mine, ce folos? Dar dacă s-ar petrece în mine, atunci ea ar pune totul în mișcare. Să vorbim deci despre această naștere, despre cum s-ar petrece sau cum s-ar împlini în sufletul bun, unde Dumnezeu-Tatăl își va cuvânta cuvântul său veșnic în sufletul desăvârșit. ... O vorbă spune înțeleptul «Pe când toate lucrurile ființau în mijlocul tăcerii, atunci coborî în mine dinspre tronul împărătesc un cuvânt tainic.»" [Îi mulțumesc dnei lect. Anca Rădulescu, de la Catedra de Limbi și Literaturi Germanice a Facultății de Limbi și Literaturi Străine din cadrul Universității București, pentru ajutorul substanțial acordat în traducerea textelor din germana medie, care apar în această carte — *N. t.*]

Dacă inima ta este fecioară şi pură ca Maria,
Atunci trebuie să fie imediat gravidă de la Dumnezeu.

Trebuie să fiu gravida lui Dumnezeu; spiritul său trebuie să plutească asupră-mi
Şi să-l facă pe Dumnezeu să trăiască cu adevărat în inima mea.

La ce-mi foloseşte, Gabriel, că o saluţi pe Miriam,
Dacă nu aduci şi la mine aceeaşi solie.[249]

106 Aici Angelus exprimă ca trăire religios-psihică ceea ce au experimentat alchimiştii legat de materie şi ceea ce relatează Riplaeus într-o alegoristică încâlcită. Natura acestei trăiri explică suficient limbajul intens şi emoţia pe care le trădează *Cantilena* sa. Doar este vorba de ceva mai măreţ decât efectul de graţie al sacramentelor: Dumnezeu însuşi intră prin Sfântul Duh în opera omenească atât sub formă de inspiraţie, cât şi de intervenţie directă sub aspectul transformării miraculoase. Având în vedere faptul că un asemenea miracol nu s-a realizat în retortă niciodată, chiar dacă s-a tot vehiculat din când în când ideea că cineva chiar a făcut aur, şi că niciun panaceu, niciun *elixir vitae* nu a prelungit în mod dovedibil o viaţă de om peste măsură, şi că în niciun caz nu a ieşit vreodată un homunculus din sobă, se pune ţinând cont de acest rezultat complet negativ întrebarea pe ce se bazează în definitiv emoţia şi entuziasmul adepţilor.

107 Răspunzând la această întrebare dificilă trebuie să ne actualizăm în memorie că vechii maeştri se găseau pe drumuri pline de speranţe cu elanul lor de cercetător, căci rodul pe care l-a scos la iveală alchimia la urmă după o strădanie de secole a fost chimia cu descoperirile ei incomensurabile. Din presimţirea unor posibilităţi nemaiauzite nu se explică puţine din dinamica afectivă a alchimiei. Oricât de sterilă în rezultate folositoare sau măcar clarificatoare a fost munca lor, aceasta pare să fi produs totuşi, făcând abstracţie de eşecul cronic, un efect psihic de o natură pozitivă, ceva ca o satisfacţie sau chiar o creştere simţitoare în

249 *Cherub. Wandersmann*, II, 101–104, p. 71.

înţelepciune. Altfel am putea să ne explicăm cu greu cum de adepţii nu ar fi întors spatele plictisiţi intenţiei lor aproape mereu ingrate. Nu că nu s-ar fi manifestat niciodată astfel de deziluzii! Lipsa ei de rezultate a discreditat alchimia iară şi iară şi în măsură tot mai ridicată. Dar tot rămân în urmă o serie de mărturii care arată limpede că tatonarea lipsită de speranţă din punct de vedere chimic are un cu totul alt aspect dacă este privită din latură psihică. Aşa cum am arătat în *Psihologie şi alchimie*, în timpul procedurii chimice s-au desfăşurat acele proiecţii psihice care au dus conţinuturile inconştiente la o prezentare plastică, ba chiar vizionară. Aşa cum a recunoscut psihologia medicală modernă, asemenea proiecţii au uneori cel mai mare efect terapeutic. Nu degeaba identificau vechii „artistae" *nigredo* a lor cu melancolia şi îi preamăreau *opus*-ul ca remediu pentru suferinţele psihice („afflictiones animae"), căci ei făcuseră experienţa, după cum nici nu ne putem aştepta altfel, că deşi punga lor de bani se micşora, sufletul lor avea de câştigat; presupunând desigur că ei treceau cu bine peste anumite periclitări sufleteşti considerabile. Proiecţiile alchimiştilor nu sunt altceva decât conţinuturi inconştiente care-şi fac apariţia în substanţă, pe care psihoterapia modernă le conştientizează prin metoda imaginaţiei active, înainte ca ele să se transforme în mod inconştient în proiecţii. Conştientizarea inconştientului şi configurarea neconfiguratului au un efect specific în acele cazuri în care atitudinea conştiinţei nu oferă nicio posibilitate de exprimare unui inconştient plin până la refuz. În asemenea condiţii, inconştientului nu-i mai rămâne, ca să zicem aşa, nimic decât să fabrice proiecţii şi simptome nevrotice. Lumea medievală a conştiinţei nu oferea pentru anumite lucruri o posibilitate suficientă de exprimare. Lumea imensă a ştiinţelor naturii zăcea atunci ca strâns pliată şi presată într-un boboc, şi la fel şi acel anume spirit religios, care ne iese în cale în foarte multe tratate alchimice şi, din câte putem presupune, se află într-o strânsă legătură cu empirismul cercetării ştiinţifice.

Vestitorul cel mai remarcabil al acestui spirit este desigur Meis- 108
ter Eckhart cu ideea sa despre naşterea fiului în indivizi umani

şi filiaţia divină a omului, pe care o condiţionează.[250] O primă parte a acestui spirit s-a realizat în protestantism, o a doua parte a fost intuită de misticii de după Böhme, mai cu seamă de Angelus Silesius, care la drept vorbind „periit in opere" (a pierit prin operă), aşa cum spun alchimiştii. El a căzut, ca să zic aşa, încă dincolo de protestantism într-o atitudine de spirit care ar fi avut nevoie pentru sprijinirea ei de filosofie şi religiozitate indiană şi chinezească, şi prin urmare ar fi devenit posibilă cel devreme spre sfârşitul secolului al XIX-lea. În vremea lui însă, Angelus putea doar să se veştejească, şi asta i s-a şi întâmplat în mod tragic. O a treia parte a acelui spirit a căpătat însă formă în atitudinea independentă de orice autoritate a ştiinţelor empirice, şi o a cincea parte s-a înstăpânit în sfârşit pe spiritul răsăritean şi l-a încorporat pe acesta Occidentului, dând dovadă mai mult sau mai puţin de iscusinţă şi gust.

109 Niciun om care gândeşte nu va voi să afirme că starea actuală este o stare finală durabilă. Din contră, oricine este convins că ritmul schimbărilor şi trecerilor s-a accelerat fără măsură. Totul s-a destrămat şi dizolvat, şi nu putem şti cum ar putea avea loc o sinteză în mod necesar „superioară" într-una dintre organizaţiile de spirit unitare, încă existente, fără ca cele din urmă să fie modificate într-o măsură aproape insuportabil de mare. Unul dintre impedimentele cele mai grele şi fatale este indubitabil confesionalismul, care are întotdeauna dreptate, dar nu are toleranţă, şi din motivele cele mai sacre instigă şi atâţă la vrajbă, se pune pe sine în locul religiei şi înjoseşte pe oricine este de altă părere, măcar şi doar numindu-l oaie rătăcită. Au oare voie oamenii să emită pretenţii de totalitate? Această pretenţie este atât de periculoasă moral, încât am face desigur mai bine să încredinţăm executarea ei atotputerniciei

250 Pasajele decisive sunt (Pfeiffer, *loc. cit.*, pp. 6 şi 9): „Şi astfel Dumnezeu Tatăl îl naşte pe Fiul Său în adevărata unire a naturii dumnezeieşti. Iată, în acelaşi fel şi nu altfel, Dumnezeu îl naşte pe Fiul său în străfundul sufletului şi în fiinţa acestuia şi se uneşte astfel cu el." — „Sfântul Ioan spune «lumina lumină în întuneric, veni la sine însăşi, şi toţi cei care o primiră deveniră fiii puternici ai lui Dumnezeu: lor li se dădu puterea să devină fiii lui Dumnezeu»."

lui Dumnezeu, decât să riscăm să ne arogăm asemănarea cu Dumnezeu pe socoteala semenilor noştri.

După această digresiune să ne reîntoarcem la *Cantilena*. 110

Strofa a treizecea: „Dumnezeu ţi-a dat arme demne, împodobite, însemnate prin cele patru elemente, în al căror centru se afla fecioara răscumpărată, care s-a stabilit în cel de-al cincilea cerc."[251] 111

Regelui înnoit, care are însuşirile *anthropos*-ului cosmic, îi sunt date aici de către Dumnezeu cele patru elemente ca arme ale sale, prin care se emite ideea că el stăpâneşte lumea tocmai prin cele patru elemente. Elementele sunt gândite în mod evident ca cercuri, căci „quinta essentia", „virgo", apare în al cincilea. Reprezentarea prin cercuri a elementelor este o formă medievală cunoscută.[252] O figură specială este „quinta essntia" concepută ca „virgo". Ea este desemnată ca fiind „redimita" (răscumpărată), făcându-se astfel aluzie la prizonieratul ei anterior. În ea recunoaştem „sufletul legat în elemente" al alchimiei greceşti, „anima in compedibus" (sufletul în lanţuri) a latinilor, care nu este nimic altceva decât „anima media natura" sau „anima mundi". Ea este o denumire pentru viaţa divină care sălăşluieşte în lume şi pentru acea parte a pneumei, care clocea apele, îi introducea acesteia germenii de viaţă şi rămânea astfel prinsă în corpul creaţiei. *Anima mundi* este jumătatea feminină a lui Mercurius.[253] 112

În *Cantilena*, *virgo* înseamnă mama regină întinerită, care apare de acum ca *sponsa*. Răscumpărarea are loc prin îndelunga suferinţă a mamei, adică prin trudele *opus*-ului, care sunt comparate şi cu Patimile.[254] 113

„Stabilizarea" lui *virgo* în al cincilea cerc arată cum *quinta essentia*, care reprezintă elementele dizarmonice ca unitate, echivalează 114

251 „Elementis quartuor Deus insignita/ Arma tibi contulit decenter polita,/ Quorum erat medio virgo redimita/ Quae in quinto circulo fuit stabilita."

252 Cf. *Psych. und Alch.*, fig. 64, 82, 114.

253 *Loc. cit.*, par. 499, 505 şi urm. şi fig. 208, 231.

254 „In vase nostro fit passio", spune Mylius (*Phil. ref.*, p. 33). [Cf. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 334 şi urm., 410 şi urm. şi *Der philosophische Baum*, par. 439 şi urm.]

eterul ca substanţa cea mai fină. Ea este din această cauză cea mai apropiată de lumea spiritului şi reprezintă totodată lumea materială, sublunară. Are de aceea o poziţie care corespunde, pe de o parte, celei a lunii, pe de alta celei a lui Beata Virgo în orice privinţă.

115 Strofa a treizeci şi una: „Ea curge din balsam delicios, după ce a fost mai întâi curăţată de sângele lunar; radia în toate părţile cu chip luminos, împodobită cu orice piatră preţioasă.“[255]

116 Strofa a treizeci şi doua: „Dar în poala ei şedea leul verde, căruia vulturul îi aducea hrana. Dintr-o latură a leului curgea sângele, pe care fecioara îl bea din mâna lui Mercurius.“[256]

117 Strofa a treizeci şi treia: „Un lapte minunat dărui ea din pieptul ei şi i-l dădu leului, al cărui chip îl curăţa cu un burete, pe care-l umezea adesea în propriul lapte.“[257]

118 Strofa a treizeci şi patra: „Ea fu încoronată cu o diademă şi purtată de la pământ pe aer de foc, şi fu aşezată în empireu în mijlocul cerului în veşmântul ei scânteind de stele.“[258]

119 Strofa a treizeci şi cincea: „Înconjurată de semne, de timpuri şi în plus de planete, după ce se risipiră ceţurile tenebroase care erau împletite cu părul ei ca într-o plasă, ea stătea, iar regele o privea cu ochi prietenos.“[259]

120 Aceste versuri evocă apoteoza reginei în aşa fel, încât putem recunoaşte cu uşurinţă în ea modelul, şi anume încoronarea Mariei. Ima-

255 „Et unguento affluit haec delicioso,/ Expurgato sanguine prius menstruoso/ Radiabat undique vultu luminoso/ Adornata lapide omni pretioso.“

256 „Ast in eius gremio viridis iacebat/ Leo, cui aquila prandium ferebat;/ De leonis latere cruor effluebat/ De manu Mercurii quem virgo bibebat.“ — Vulturul este treapta de rudenie imediat superioară a lui *leo*. Cel din urmă este, ca patruped, încă legat de pământ, în timp ce vulturul reprezintă un *spiritus*.

257 „Lac quod mirum extitit, illa propinabat/ Suis de uberibus, quod leoni dabat./ Eius quoque faciem spongia mundabat/ Quam in lacte proprio saepe madidabat.“

258 „Illa diademate fuit coronata/ Igneoque pedibus aëre ablata/ Et in suis vestibus splendide stellata/ Empyreo medio coeli collocata.“

259 „Signis, temporibus et caeteris planetis/ Circumfusa, nebulis tenebrosis, spretis,/ Quae contextis crinibus in figuram retis,/ Sedit, quam luminibus Rex respexit laetis.“

ginea este totuşi complicată prin cea a lui Pietà, pe de o parte, şi cea a mamei care îi oferă copilului pieptul, pe de alta. Aşa cum de obicei se întâmplă doar în vise, se impune simbolismul, indiferent de sentimentul estetic şi religios, cu condensările şi intersectările lui groteşti de conţinuturi contradictorii, ca şi cum s-ar topi într-un creuzet obiecte de podoabă din metale diferite, care şi-ar pierde forma şi ale căror contururi s-ar estompa treptat unul în celălalt. Aceste imagini îşi pierd astfel expresia originară, caracteristicile şi semnificaţiile. În vise doar se întâmplă — spre sperietura noastră — nu rareori ca valorile şi convingerile noastre cele mai bune să sufere o asemenea distorsionare iconoclastică. Dar nu numai în vise se întâmplă aşa, ci şi în psihoze, care produc uneori blasfemiile cele mai respingătoare şi schimonosirile cele mai incredibile ale unor reprezentări religioase. Şi „beletristica" îşi permite ceva asemănător; să amintesc doar de *Ulise* al lui James Joyce, carte pe care Ernst Robert Curtius a numit-o pe bună dreptate „o lucrare a lui Anticrist". Asemenea produse au însă mai mult de-a face cu spiritul vremii decât cu imaginaţia perversă a unui autor. De la vremurile noastre trebuie să ne aşteptăm la astfel de „profeţi" precum Joyce. Ceva asemănător zăcea însă şi în spiritul aşa-numitei Renaşteri. Un exemplu concludent sunt contaminările groteşti pe care şi le-a permis *Hexastichonul* lui Sebastian Brant cu reprezentările sfinţite.[260] Produsele sale sunt comparabile fără îndoială cu fanteziile lui George Ripley, şi ambii autori nu au nici cea mai mică idee despre caracterul dubios al acţiunii lor. În ciuda amprentei lor parcă onirice, aceste produse par să fi fost construite cu deplină intenţie. La Brant, fiecare bucată este chiar marcată printr-un anumit număr, care înseamnă capitolul. Şi în parafrazarea lui Ripley se poate detecta uşor din context fiecare segment din legenda sfântă. Brant crede că imaginile sale ar sprijini mnemotehnic amintirea con-

260 *Hexastichon Sebastiani Brant in memorabiles evangelistarum figuras* (1502). Ilustraţiile acestei cărticele sunt de o nebunie poznaşă ce nu poate fi depăşită. Ele prezintă ca figură principală de fiecare dată un simbol evanghelist, de exemplu vulturul pentru Ioan, şi grupează de jur-împrejur alegorii şi trimiteri imagistice la punctele principale, minuni, parabole, evenimente etc., din fiecare capitol al evangheliştilor. (Fig. 1 şi 2)

Fig. 1. Din *Hexastichon* al lui Sebastian Brant. 1503

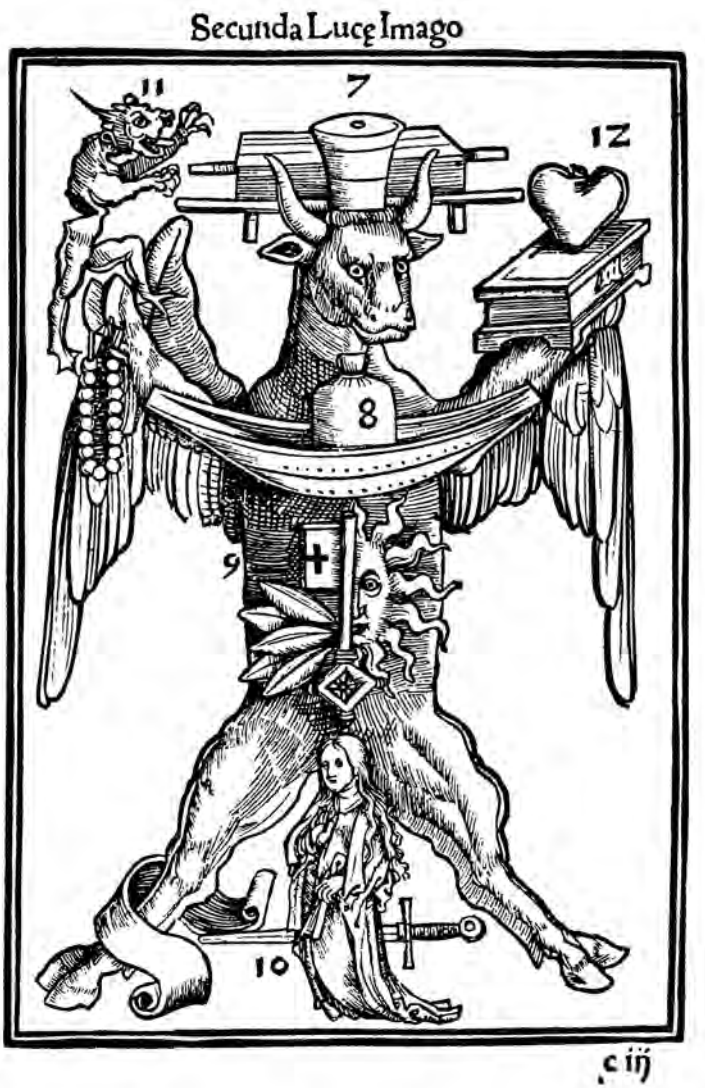


Fig. 2. Din Hexastichon al lui Sebastian Brant. 1503

ţinuturilor Evangheliei, în timp ce grotescul lor de-a dreptul diabolic aplică amintirii Sfintei Scripturi o amprentă care ţi se imprimă de fapt mai puternic decât coincidenţa nunţii de la Cana cu capitolul al doilea din *Evanghelia cea de la Ioan*. În mod similar, imaginea fecioarei cereşti cu leul rănit în poale are o fascinaţie specială, ce provine tocmai din abaterea stranie de la imaginea oficială şi obişnuită.

121 Am numit mai sus tendinţa spre distorsionare fantastică un fel de contopire, care face impresia unui proces în esenţă distructiv. În realitate este însă vorba — în cazul alchimiei — de un *proces de asimilare* între adevărul revelat şi cunoaşterea naturii. Nu vreau să cercetez aici ce intenţii inconştiente l-au determinat pe Sebastian Brant. Despre Joyce, care intră în secolul nostru cu totul special, nu mai trebuie să zic aici nimic, căci am făcut-o deja în altă parte.[261] Toate aceste procese de contopire înseamnă, în măsura în care aparţin unui spirit al vremii, o relativizare a dominantelor valabile până atunci ale lumii conştiinţei. Celor care se identifică cu dominantele sau aderă la ele necondiţionat, procesul de contopire le apare ca un atac inamic, distrugător, faţă de care trebuie să ne apărăm după puteri. Dar celorlalţi pentru care dominantele nu mai înseamnă ceea ce chipurile au promis, procesul de contopire le apare ca o regenerare şi o îmbogăţire dorită a unui sistem intuitiv învechit în prospeţimea vitală şi sărăcit în forţa spirituală. Procesul de contopire este deci în funcţie de punctul de vedere al privitorului ceva rău sau ceva foarte demn de dorit.[262]

122 Pentru cel din urmă caz se pot deosebi două posibilităţi: există pe de o parte alchimişti, care sunt de părere că adevărul revelat, di-

261 *Ulysses. Ein Monolog.* [Curtius, *James Joyce und sein Ulysses.*]

262 Un anumit critic mă încadrează şi pe mine printre maeştrii în ale contopirii, şi anume pentru că practic psihologia comparată a religiilor. Această denumire este îndreptăţită în măsura în care eu numesc *psihice* toate reprezentările credinţei (importanţa lor transcendentală posibilă fiind dincolo de competenţa mea). Eu instituiesc deci o relaţie între doctrina creştină şi psihologie; o relaţie care nu trebuie să fie, după părerea mea, neapărat în detrimentul doctrinei creştine. Criticul meu trădează o încredere redusă în forţa de asimilare a sistemului său de credinţă, dacă recuză procesul incipient de contopire. Biserica a fost în stare să-l asimileze şi pe Aristotel, care era propriu-zis străin de ea în ceea ce pri-

vin, aşa cum îl reprezintă biserica, ar avea doar de câştigat prin legătura cunoaşterii lui Dumnezeu în natură; pe de altă parte există adepţi, pentru care transferul lui *mysterium fidei* creştin în lumea naturală îi conferă acesteia, adică naturii, o semnificaţie mistică, a cărei strălucire enigmatică eclipsează frumoasa lipsă de înţelegere a ceremoniei bisericeşti. În cel dintâi caz se speră la o renaştere a sistemului credinţei, în cel din urmă însă la o nouă încarnare şi transformare a acestuia într-o revelaţie naturală.

Pun o pondere deosebită pe fenomenul asimilării în alchimie, 123
întrucât el constituie întru câtva un preludiu pentru apropierea modernă a psihologiei empirice de reprezentările dogmatice — o apropiere pe care Nietzsche a intuit-o deja şi a exprimat-o limpede. Psihologia ca ştiinţă a naturii contemplă lumea religioasă de reprezentare dinspre latura fenomenologiei ei psihice, fără a-i vătăma conţinutul teologic. Ea trage imaginile sale în tărâmul conţinuturilor psihice care alcătuiesc tocmai domeniul ei de cercetare. Această preocupare i se impune chiar prin alcătuirea psihicului; ea nu este folosită, cum făcea alchimia, de exemplu pentru a explica teologic procesele psihice, ci mai degrabă pentru a lumina întunericul imaginilor religioase, punându-le pe acestea în relaţie cu conţinuturi asemănătoare ale psihicului. Astfel ia naştere un anumit amalgam sau aliaj de reprezentări de o provenienţă aparent diferită, ceea ce duce uneori la paralele şi comparaţii care pot părea o depreciere sau interpretare greşită a unei minţi necritice, căreia îi sunt străine reflecţiile gnoseologice. Dacă am vrea să construim de aici o obiecţie faţă de psihologie, am putea să facem fără greutate acelaşi lucru cu hermeneutica adesea foarte riscată a Părinţilor bi-

veşte natura gândirii lui, şi câte nu a luat din filosofia păgână, cultul păgân şi — *last not least* — din gnosticism, fără să se otrăvească cu ele! Dacă doctrina creştină poate asimila psihologia, care intră în coliziune cu ea, atunci acesta este un semn de vitalitate, căci viaţa înseamnă asimilare. Ce nu mai poate să asimileze moare însă. Asimilarea lui Aristotel a alungat la vremea sa pericolul care ameninţa dinspre arabi. La astfel de lucruri ar trebui să cugete critica teologică, înainte de a se confrunta numai negativ cu psihologia. Psihologia nu intenţionează, la fel de puţin ca odinioară alchimia, să diminueze în vreun chip însemnătatea simbolurilor religioase.

sericii sau cu dubiile criticii de text. Psihologia trebuie să se confrunte cu simbolurile religioase, pentru că materialul ei experimental, care le este de regulă total necunoscut teologilor, o obligă să procedeze aşa. Nici nu o să rezervăm chimia albuminei vii unei alte facultăţi, deoarece este vie, iar investigarea vieţii este o chestiune a biologiei. Confruntarea empirismului cu domeniul experimental religios poate să fie rodnică pentru ambele părţi. O pagubă poate să ia naştere numai dacă unul sau altul dintre punctele de vedere nu ar fi conştient de graniţele dreptului său de valabilitate. Ce-i drept, alchimia nu se poate apăra de reproşul nonconştienţei. Este şi rămâne o enigmă dacă şi cum s-a gândit un Ripley la grozăviile lui teologice. Din perspectiva ştiinţelor naturii, dispoziţia sa spirituală se apropie de o stare onirică propriu-zisă.

124 Cu imaginea încoronării Mariei sau a cununiei cereşti ajungem la ultimele strofe ale *Cantilenei*.

125 Strofa a treizeci şi şasea: „Acesta devine triumfătorul suprem peste toţii regii şi mediatorul mare pentru corpurile bolnave şi un la fel de mare reformator al tuturor defectelor, aşa încât i se supun împărat şi călător."[263]

126 Strofa a treizeci şi şaptea: „Prelaţi şi regi el glorifică, bolnavi şi slabi el consolează. Cine este cel căruia nu-i ajută băutura sa de leac, prin care este alungată supărarea oricărei nevoi?"[264]

127 Aceasta este apoteoza lui *filius regius*, cum o întâlnim în mod asemănător în multe tratate. Astfel, vechiul *Tractatus aureus*[265] spune: „Fiul nostru tocmai însufleţit acum devine combatantul focului şi întrece tincturile. Căci fiul este o binefacere şi posedă înţelepciunea. Veniţi, fii ai înţelepţilor, şi haidem să fim veseli şi să ne bucurăm, căci moartea a ajuns la sfârşit şi fiul nostru a pus

263 „Fit hic Regum omnium summus triumphator,/ Et aegrorum corporum grandis mediator,/ Omnium defectum tantus reformator,/ Illi ut obediant Caesar et viator."

264 „Praelat et regibus praebens decoramen/ Aegris et invalidis fit in consolamen,/ Quis est quem non afficit cuius medicamen,/ Quo omnis penuriae pellitur gravamen."

265 În: *Ars. chem.*, cap. III, p. 22.

mâna pe stăpânire şi acum s-a îmbrăcat cu mantia roşie şi carmin.“ Această făptură aminteşte de „primul om“ maniheist menţionat mai sus care, înarmat cu cele cinci elemente, se porneşte întru combaterea întunericului.[266] Regele renăscut este o „minune a lumii“ (*mundi miraculum*), un „spirit foarte pur dincolo de orice“[267]. El este, ne asigură *Aquarium sapientum*[268], un „spirit ales înaintea tuturor spiritelor celeste, un spirit cât se poate de fin, de nobil, de pur, de care toate celelalte ascultau ca de un rege, care le aduce şi oamenilor mereu fericire şi prosperitate, care vindecă toate bolile, le dă evlavioşilor cinste temporală şi viaţă lungă, dar îi supune pe cei răi, care au abuzat de el, veşnicei osânde. Iar în toate cele el este încercat, desăvârşit şi fără greş... *In summa*, el este extremul şi supremul ce ar putea fi văzut sub soare, şi ei l-au numit sfârşitul şi epilogul minunat al tuturor valorilor filosofice. De aceea odinioară filosofii pioşi au şi constatat că el i-a fost revelat de sus lui Adam, primul om, şi apoi a fost aşteptat de toţi patriarhii sfinţi cu un dor unic.“ „Atotputernicul“, observă *Introitus apertus*, l-a dat de ştire printr-un

„semn remarcabil, pe el, a cărui naştere este vestită prin răsăritul filosofic[269] la orizonul emisferei sale. <L->au văzut magii înţelepţi în eon, au rămas surprinşi şi l-au recunoscut imediat pe regele serenissim care este născut pe lume. Dacă îi zăreşti stelele, urmează<-le> până la leagăn, şi acolo vei vedea frumosul copil; dacă dai deoparte murdăria, cinsteşte băiatul regesc, deschide comoara, oferă cadoul aurului, şi el îţi va da în cele din

266 Hegemonius, *Acta Arch*., ed. Beeson, p. 10.

267 *Introitus apertus*, în: *Mus. herm*., p. 654.

268 În: *Mus. herm*., p. 96 şi urm.

269 Cf. *Rosinus ad Sarratantam* (*Art. aurif*., I, p. 281): „Deinde fermentum tangit cum corpore imperfecto praeparato, ut dictum est, quousque fiant unum corpore, specie, et aspectu, et tunc dicitur Ortus: quia tunc natus est lapis noster, qui vocatus est rex a Philosophis, ut in Turba dicitur: Honorate regem nostrum ab igne venientem, diademate coronatum.“ [După care fermentul se topeşte cu corpul preparat, încă imperfect, până ce devin un corp; acesta se numeşte după aspectul şi felul său „răsărit“, căci în acest moment se naşte piatra noastră, care este numită şi de filosofi rege, aşa cum se spune în *Turba*: onoraţi-l pe regele nostru, care vine din foc şi este încoronat cu diademă.]

urmă după moarte carne şi sânge, leacul suprem în cele trei împărăţii ale pământului."[270]

Îmbrăcarea elixirului cu „veşmântul regesc" apare deja în *Turba*.[271] *Consilium coniugii* îl aminteşte pe rege drept „coborând din cer"[272]. Parabola regelui pentru *arcanum*-ul desăvârşit se găseşte încă în βίβλος Σοφε Αἰγυπτίου atribuit lui Zosimos. Acolo se spune: „După cum există un soare, floarea focului, şi un soare ceresc, ochiul drept al cosmosului, aşa este şi cuprul, dacă devine floare prin purificare, un soare terestru, un rege pe pământ[273], aşa ca soarele pe cer."[274] În acest sens spune Mylius despre regele *sol* că „Phoebus şade în mijloc cu păr auriu strălucitor, ţinând sceptru şi timonă aidoma unui rege şi împărat al lumii". În el sunt „conţinute toate forţele celeste"[275]. Într-un alt loc, el menţionează următorul citat: „La sfârşit, regele se va ivi încununat cu diadema sa, strălucitor ca soarele, luminos ca granatul."[276] Khunrath vorbeşte despre „minunatul fiu natural-trinitar al Marii Lumi", pe care în-

270 *Mus. herm.*, p. 654 şi urm.: „... quare signo illum notabili notavit Omnipotens, cuius nativitas per Orientem in Horizonte Hemisphaerii sui philosophicum annunciatur. Viderunt Sapientes in Evo Magi, et obstupuerunt, statimque agnoverunt Regem serenissimum in mundo natum. Tu, cum eius Astra conspexerit, sequere ad usque cunabula, ibi videbis infantem pulchrum, sordes semovendo, regium puellum honora, gazam aperi, auri donum offeras, sic tandem post mortem tibi carnem sanguinemque dabit, summam in tribus Terrae Monarchiis medicinam."

271 „... et videatis iksir vestitum regni vestimento" (*Turba*, ed. Ruska, p. 147, rd. 25).

272 „Lapis Philosophorum est rex de coelo descendens, cuius montes sunt argentei, et rivuli aurei, et terra lapides, et gemmae preciosae." (p. 64)

273 Βασιλεὺς ὢν ἐπὶ γῆς.

274 Berthelot, *Alch. grecs*, III, xlii, 18 şi urm., pp. 213/206 şi urm.

275 *Phil. ref.*, p. 2.

276 *Loc. cit.*, p. 284. Menţionat în *Ros. phil.* (*Art. aurif.*, II, p. 329), ca citat din Lilius. Un citat asemănător se găseşte în *Ros. phil.* (*loc. cit.*, p. 272) ca provenind de la Ortulanus şi Arnaldus: „... quod infunditur anima corpori, et nascitur Rex coronatus" [... pentru că sufletul se revarsă în corp şi se naşte regele încoronat]. *Ros. phil.* (*loc. cit.*, p. 378) citează un „Aenigma Hermetis de tinctura rubea": „Ego coronor, et diademate ornor, et regiis vestib<us> induor: quia cor-

ţelepţii îl numesc „fiul“ lor „clocit artificial *ex Ovo Mundi* și încoronat rege“[277]. Într-un alt loc el spune următoarele despre „filius Mundi Maioris“:

„... Fiul lumii celei mari, după cum spune Theocosmos, este o putere și o lume dumnezeiască (pe care încă și în ziua de astăzi din păcate mulţi din cei ce predau în universităţi disciplinele naturii în spiritul păgânesc precum și făuritorii de medicamente o resping) [este o putere] a acelei pietre ca Theanthropos, Dumnezeu și Om (pe care, după cum ne învaţă Sfânta Scriptură Biblică, ziditorii bisericilor au respins-o și ei) de a fi o imagine. Și de la aceasta, în și din Marea Carte a Naturii [este] o știinţă trainică și veșnică la cei înţelepţi și copiii [discipolii] lor: Ba chiar o zugrăvire [contrafacere] minunat de vie a Mântuitorului nostru Isus Cristos în și din lumea cea mare care (corespunzător nașterii din minunata concepţie, forţelor indicibile, virtuţilor și efectelor) firește îi seamănă foarte mult; astfel Domnul Dumnezeu, pe lângă Sfânta Istorie Biblică a Fiului său, a făcut să fim închipuiţi și zugrăviţi după natură și în Cartea Naturii.“[278]

Aceste câteva exemple îi pot face cititorului, pe lângă cele pe 128
care le-am publicat deja în *Psihologie și alchimie*, o idee despre felul în care îl concepeau alchimiștii pe regele triumfător.

Strofa a treizeci și opta: „Dumnezeu să ne îngăduie dorinţa unei 129
bucăţi[279] din el, pentru ca să ne putem bucura mereu datorită

poribus laetitiam ingredi facio.“ [Eu sunt încoronat și împodobit cu diadema și îmbrăcat cu veșminte regești, pentru că las să pătrundă în toate corpurile bucuria.] *Tractatulus Avicennae* (*Art. aurif.*, I, p. 422) spune: „Cinerem ne vilipendas, quia Deus reddet ei liquefactionem, et tunc ultimo Rex diademate rubeo divino nutu coronatur. Oportet te ergo hoc magisterium tentare.“ [Nu disprețui cenușa, căci Dumnezeu îi va reda lichefierea, și atunci va fi împodobit la urmă la poruncă divină regele cu diadema roșie. De aceea trebuie tu să încerci această lucrare.]

277 *Hyl. Chaos*, p. 236 și urm.

278 *Loc. cit.*, p. 286 și urm. Cf. și Khunrath, *Amphitheatrum*, p. 197, pe care l-am citat deja mai sus.

279 „Illius species“ = un fel de probă a regelui, care este acum deodată o substanţă.

multiplicării[280] de regenerarea artei şi de roadele şi sânii ei de trei ori dulci. Amin."[281]

130 Cu aceasta se încheie *Cantilena*, care reprezintă una dintre cele mai complexe parabole despre regenerarea regelui. Ce-i drept, ea nu atinge nici pe departe dezvoltarea amplă şi plină de tâlc a mitului pe care o întâlnim la Christian Rosencreutz. (*Chymische Hochzeit* a sa este prea bogată pentru ca să poată fi tratată aici pe fugă.) Tot aşa, ultima parte din *Faust* II conţine acelaşi motiv al transformării lui *senex* în *puer* cu toate sugestiile necesare ale nunţii cereşti ce se repetă în întregul *Faust*, aşa ca în alchimie, pe diferite trepte (Margareta, Elena), ca şi regenerarea regelui, care eşuează de trei ori înainte de moartea lui Faust (băiatul căruţaş, Homunculus, Euphorion).

5. LATURA ÎNTUNECATĂ A REGELUI

131 În afara *Cantilenei*, mai există şi alte regenerări ale regelui prevăzute cu multe amănunte, pe care nu le voi analiza aici, pentru a nu-mi extinde exagerat de mult expunerile mele despre *rex*.[282] Materialul prezentat ar trebui să ajungă spre a ilustra întru câtva procesul în discuţie al transformării regelui. Mitul despre regenerarea regelui este totuşi atât de bogat în conexiuni, încât dezbaterile de până acum nu sunt suficiente ca să înfăţişeze întreaga amploare a simbolului. De aceea voi încerca în cele ce urmează să luminez mai

280 „Multiplicatio" are adesea semnificaţia unei autocompletări spontane a tincturii, comparabilă cu urciorul cu untdelemn al văduvei din Sarepta [1 *Regi*, 17, 9 şi urm.].

281 „Nostrum Deus igitur nobir det optamen/ Illius in speciem per multiplicamen/ Ut gustemus practicae per regeneramen/ Eius fructus uberes et ter dulces. Amen."

282 Să ne amintim de baia regală la Bernardus Trevisanus (în capitolul despre *Aelia-Inschrift* [par. 71 şi urm. din această carte]. O parabolă detaliată se găseşte în *Tractatus aureus* (*Mus. herm.*, p. 41 şi urm.); cf. şi par. 353 şi 387 ale acestui volum.

îndeaproape mai cu seamă faza critică a *nigredo*, adică a prăbușirii, morții și renașterii. Decăderea regelui se produce din cauza imperfecțiunii sau bolii lui. În *Cantilena* este, după cum am văzut, nefertilitatea. Făptura regelui steril ar putea proveni din *Visio Arislei*[283], unde *rex marinus* domnește peste o țară nerodnică, deși el însuși nu este steril. Regele are anumite legături cu lumea întunecată. Astfel, el este în *Introitus apertus* mai întâi „focul infernal, secret“[284], dar ca „puellus regius“ (băiat regesc) renăscut, o alegorie a lui Cristos. La Michael Maier regele este mort și totuși prins de viu în adâncul apei și strigă după ajutor.[285] În *Splendor solis* povestea regelui este relatată după cum urmează:

„ ... bătrânii au văzut cum din depărtare pornea o ceață care trecu și umezi tot pământul și au văzut și vijeliile mării și apele râurilor peste fața pământului și făcându-se stricate și împuțite în întuneric și l-au văzut pe regele lumii afundându-se și l-au auzit pe acesta strigând cu glas lacom[286],

283 În *Art. aurif.*, I, p. 146 și urm.

284 În *Mus. herm.*, p. 654: „... ignis infernalis, secretus“.

285 „Et quamvis exanimis ipse philosophicorum Rex videatur, tamen vivit et ex profundo clamat, Qui me liberabit ex aquis et in siccum reducet, hunc ego divitiis beabo perpetius: Hic clamor etsi audiatur a multis, nulli tamen eius commiseratione ducti, quaerere regem subeunt: Quis enim, inquiunt, se demerget in aequor? Quis suo praesentaneo periculo alterius periculum levabit? Pauci sunt eius lamentationi creduli et putant vocem auditam esse Scillae et Charybdis resonos fragores et boatus: Hinc ociosi sedent domi nec regiam Gazam, ut nec salutem curant.“ [Și cu toate că regele filosofilor pare el însuși ca mort, el trăiește totuși și strigă din adâncime: „Cine mă va salva din ape și mă va aduce din nou pe uscat? Pe acela îl voi ferici pe veci cu bogății.“ Chiar dacă acest strigăt de ajutor este auzit de mulți, totuși nimeni nu pornește, cuprins de milă, să-l ajute pe rege. „Cine“, așa spun ei, „se va scufunda oare în apă? Cine va îndepărta prin propriul pericol de viață direct pe cel al altuia?“ Numai puțini dau ascultare lamentărilor sale; ei cred că vocea pe care o aud este ecoul vuietului și răcnetului de la Scylla și Charybda. De aceea ei stau de prisos acasă și nu se preocupă nici de comoara regelui, nici de salutul propriu.] (*Symb. aureae mensae*, p. 380. Cf. *Psych. und Alch.*, par. 434 și urm.)

286 Aici există desigur o relație cu *Ps.* 69, 3 și urm.: „Mă scufund în mâl adânc și n-am unde să-mi proptesc piciorul. Mă duc în vâltoarea apelor și șuvoaiele trec peste capul meu. Sunt istovit de strigăt, gâtlejul meu aprins e ca de foc, ochii

cine mă scapă va trăi veşnic cu mine şi va domni în strălucirea mea pe tronul meu regesc şi noaptea acoperea toate lucrurile; şi a doua zi au văzut răsărind deasupra regelui un luceafăr luminos şi lumina zilei luminând întunericul, soarele cel strălucitor pătrunzând prin norii cu tot felul de nuanţe de culori, cu stelele şi strălucirea sa, iar din pământ ridicându-se o aromă plăcută mai presus decât moscul şi strălucind frumos şi limpede şi era desăvârşit prin aceea că regele preaslăvit mântuise şi înnoiese şi ceea ce este plăcut împodobit şi frumos, de a cărui frumuseţe se minunează soarele şi luna; el era încoronat cu trei coroane scumpe, una din fier, a doua din argint, a treia din aur; văzură în mâna sa dreaptă un obiect în care se aflau 7 stele, iar acestea dădeau toate o strălucire de foc" etc.[287]

132 Cele şapte stele trimit la *Apocalipsa* 1, 16: „Şi în mâna lui dreaptă avea şapte stele." El este cel „asemănător fiului omului", în concordanţă cu *puellus regius* din *Introitus apertus*. Regele care se scufundă în adâncime este substanţa arcană, denumită la Maier „antimoniul filosofilor"[288]. Substanţa arcană corespunde însă dominantei creştine, care a fost iniţial prezentă viu în conştiinţă, s-a scufundat apoi în inconştient şi trebuia să fie acum restituită conştiinţei în formă înnoită. Antimoniul are de-a face cu *negreala*, căci doar este ca trisulfit de antimoniu colorantul oriental al părului (*kohol*) *par excellence!* Pentasulfitul de antimoniu, „sulful auriu" (*Sulphur auratum antimonii*), este în schimb portocaliu roşcat.

133 Regele scufundat al alchimiei continuă să trăiască în aşa-zisul „rege metalic", *regulus* al metalurgiei. El este numele pentru bucata de metal care se formează sub zgură. Denumirea de *Sulphur auratum antimonii* ca şi de sulf auriu arată evidenţierea puternică a sulfului în legătură cu antimoniul. *Sulphur* este, după cum am vă-

mei se sting aşteptând ajutor de la Dumnezeu." 69, 15 şi urm.: „Scoate-mă din noroi, ca să nu mă scufund şi scăpat să fiu de cei ce mă urăsc, şi din vâltoarea apelor, Ca să nu mă covârşească puhoiul apelor şi să nu mă înghită adâncul şi abisul să nu-şi deschidă gura peste mine!"

287 În: *Aureum vellus*, Trakt., III, p. 21. A se vedea fig. 166, în: *Psych. und Alch.*

288 „Verum philosophorum antimonium in mari profundo, ut regius ille filius demersum delitescit." [Într-adevăr, antimoniul filosofilor este, precum acel fiu regesc, ascuns în marea adâncă.] (*Symb. aureae mensae*, p. 380)

zut, substanța activă din *sol* și literalmente cam „rău famat", întrucât dioxidul de sulf și hidrogenul sulfurat ilustrează mirosul împuțit al iadului. *Sulphur* ține de *sol*, ca *leo* de *rex*. Și *leo* este cu dublu sens, o dată ca *allegoria Diaboli*, apoi din cauza relației sale (alchimice) cu femeia Venus. În legăturile de antimoniu cunoscute alchimiștilor (Sb_2S_5, Sb_2S_3) există de aceea o substanță care ilustrează limpede esența lui *rex* și *leo*, de aici venind „Antimonii triumphus"[289]. Așa cum am dovedit în *Psihologie și alchimie*, regele scufundat alcătuiește o paralelă cu parabola a șaptea din *Aurora consurgens*. Acolo se spune:

„Întorceți-vă spre mine din toată inima și nu mă respingeți pentru că sunt negru și întunecat, căci soarele m-a pârjolit așa; și hăurile mi-au acoperit chipul și pământul este stricat și murdărit în lucrările mele, căci s-a făcut întuneric peste el, întrucât m-am scufundat în mâlul adâncurilor și substanța mea nu a fost găsită. De aceea strig din adâncuri, și din abisul pământului vocea mea grăiește către voi toți care treceți pe drum: luați aminte și priviți-mă, dacă a găsit vreodată vreunul dintre voi pe cineva care să-mi semene, vreau să îi dau Luceafărul în mână."

„Mâlul adâncurilor" se referă la Vulgata, *Psalmul* 68, 3: „Infixus 134
sum in limo profundi et non est substantia." (*Psaltirea*, *Ps*. 69, 3: „Mă scufund în mâl adânc și n-am unde să-mi proptesc piciorul.") Cuvântul lui David: Ἐνεπάγην εἰς ὕλην βυθοῦ („infixus sum in materia profundi") este interpretat astfel de Epifan[290]: este o materie care e alcătuită din „apreciere murdară" și „gânduri noroioase ale păcatului". Pasajul din *Psalmul* 130, 1: „Dintru adâncuri strig către tine, Doamne!", care se află în legătură cu *Psalmul* 69, îl interpretează el însă în *Ancoratus* astfel: „... după ce au căpătat odată sfinții grația ca Sfântul Duh să sălășluiască în ei, el le dă, de îndată

289 Maier, *loc. cit*., p. 378, cu referire la *Triumph Wagen Antimonii* al lui Basilius Valentinus, care, după cum se pare, a fost tipărit mai întâi în germană (1604). Ediția latină a apărut mai târziu (1646). A se vedea Schmieder, *Geschichte der Alchemie*, p. 205. — [În *Psych. und Alch*., cf. par. 434 și urm.; *Aurora cons*., I, pp. 114–115.]

290 *Panarium*, *Haeresis*, XXXVI, cap. iv.

ce şi-a edificat locuinţa în sfinţi, carisma de a cerceta profunzimile divinităţii, pentru ca să-l preaslăvească din adânc, cum mărturiseşte şi David: «Din adâncuri, spune el, strig către tine, o, Doamne».“[291]

135 Opoziţiile din interpretarea lui „profunda“ se află în alchimie mult mai apropiate, ba adesea atât de aproape, încât contrariile nu mai sunt decât diferite aspecte ale aceluiaşi lucru. Desigur, în alchimie „profunda“ au diverse semnificaţii, spre disperarea tuturor iubitorilor de claritate. Imaginile eterne sunt ce vrei, numai univoce nu. Este pentru alchimie însă de-a dreptul caracteristic că nu trece niciodată cu vederea caracterul contradictoriu al conţinuturilor ei şi astfel compensează semnificativ lumea dogmatică de reprezentare, care împinge de dragul clarităţii contrastul în incomensurabil. Tendinţa spre separarea pe cât posibilă a contrariilor, adică năzuinţa după univocitate, este absolut necesară, pentru a realiza o conştiinţă clară, căci discriminarea ţine de natura ei. Însă dacă separarea merge atât de departe încât contrariul ce ţine şi el de ea iese din câmpul vizual, şi negrul din alb, răul din bun, adâncul din înalt etc. nu mai sunt zărite, atunci apare unilateralitatea care este compensată fără aportul nostru, dinspre conştiinţă. Echilibrarea are loc chiar împotriva voinţei noastre, care trebuie să se comporte prin urmare tot mai fanatic, pentru a produce enantiodromia catastrofală. În schimb, înţelepciunea nu a uitat niciodată că toate lucrurile au două laturi: ea ar şti deci să împiedice astfel de cazuri nefericite, dacă ar avea vreo putere. Puterea nu se găseşte însă niciodată la sediul înţelepciunii, ci întotdeauna la centrele de greutate ale intereselor de masă şi se asociază de aceea în mod inevitabil cu prostia de neprevăzut a omului maselor.

136 O dată cu unilateralitatea amplificată, puterea regelui decade, deşi iniţial ea constase tocmai în aceea că dominanta sa putea să cuprindă simbolic opoziţia fiinţei. Cu cât mai limpede iese însă în relief ideea, cu atât mai luminoasă şi clară devine conştienţa şi cu atât mai valabil şi monarhic conţinutul ei, faţă de care trebuie să se dea

291 *Ancoratus*, 12.

în lături orice element contradictoriu. Această stare extremă vrea să fie atinsă, deși punctul culminant înseamnă mereu și un sfârșit. Natura din om, și anume inconștientul, încearcă de îndată să compenseze, ceea ce îi displace total stării extreme, căci ea se închipuie ca fiind ideală și este și în situația de a-și justifica cu cele mai bune argumente caracterul adecvat. Nu putem decât să admitem că este ideală, dar ea este totuși imperfectă, pentru că nu mai exprimă viul decât parțial, căci acesta nu vrea numai clarul, ci și tulburele, nu vrea numai luminosul, ci și întunecatul, ba chiar vrea ca după fiecare zi să urmeze noaptea și ca până și înțelepciunea să-și serbeze carnavalul, din care tocmai alchimia nu prezintă urme puține. De aceea regele are tot mereu nevoie de regenerare, care începe cu coborârea în propria-i întunecime, cu scufundarea în propria-i adâncime și cu amintirea înrudirii de sânge cu adversarul.

Așa cum, după versiunea lui EPIFAN, mândra pasăre Phoenix se 137
târăște după autoardere mai întâi ca vierme (σχώληξ) din propria cenușă[292], așa se ivește și *rex* din *ignis infernalis* mai întâi sub formă de dragon[293]; de aici acele numeroase figuri *încoronate* de dragoni! Doar este *serpens Mercurialis*, care are o relație specială cu locul împuțit (*in sterquiliniis invenitur!*)[294]. Faptul că *Ancoratus* insistă ca să zic așa asupra zilei întâi (a se vedea nota 292) (πρὸς μίαν ἡμέραν ἀφανισθέντα σπώληκα γεννᾷ) este demn de remarcat în măsura în care astfel poate că se aruncă o lumină pe aparentul ἅπαξ λεγόμενον, „filius unius diei" (fiul „zilei întâi")[295], care

292 *Ancoratus*, 84. Pasajul [*loc. cit.*, p. 135] este următorul: „Așadar, după ce pasărea a murit deja, ba chiar a ars cu totul, și s-a stins și flacăra, mai rămâne în urma ei doar cenușa proaspătă. Din ea apare în ziua întâi un vierme insignifiant, care curând se înaripează și devine un tânăr Phoenix. Acesta crește până în ziua a treia. Ajuns mare, se arată locuitorilor acelor meleaguri, apoi se întoarce în locul său natal și acolo își găsește liniștea."

293 A se vedea fig. 10–12, 46 și 47, în: *Psych. und Alch.*

294 Cf. *Der Geist Mercurius*, par. 269, și *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 182.

295 În original acest pasaj este tipărit în următorul fel: „... filius unius (SVI), diei, der SOHN eines (Seines) Tages; in deme seind warm/ kald/ feucht unnd trücken" [... FIUL zilei întâi (a Lui)]; în care era cald/ frig/ umed și uscat] etc. [*Hyl. Chaos*, p. 195 și urm.].

se găseşte ca denumire a lui „Hermaphroditus Naturae“, adică a substanţei arcane, în *Confession* a lui Henricus Khunrath. Acolo este dat ca sinonim al lui Saturn[296], „ambigui sexus Homo Philosophorum Philosophicus, plumb al înţelepţilor, Mundi Ovum Phil<osophorum>... summum Mundi Miraculum... leul verde şi roşu... un crin printre spini“[297].

138 *Filius regius* este, după cum am spus deja, identic cu Mercurius iar în acest stadiu special cu *serpens Mercurialis*. Existenţa acestui stadiu este dovedită prin Saturn, care este *maleficus* cel sumbru, cel rece, apoi prin *mundi ovum*, oul filosofic al lumii, care înseamnă în mod evident starea iniţială şi, în sfârşit, prin leul verde şi roşu, care reprezintă, ca să zicem aşa, sufletul animalic al lui *rex*. Toate aces-

296 Referitor la plumb = Saturn trebuie remarcat că el este, ce-i drept, astrologic un *maleficus* căruia i se atribuie ce este mai rău, dar totodată şi un purificator, căci adevărata purificare este atinsă doar prin regretul şi ispăşirea păcatului. Astfel, Meister Eckhart spune în predica [LXVII] „Virtum coelorum movebuntur“ (*Luca* 21, 26): „Trebuie considerat într-adevăr că el a împodobit cerul corporal cu şapte planete, asta înseamnă cu şapte astre alese, care ne sunt mai apropiate decât celelalte. Primul este Saturn, apoi vine Jupiter... Dacă prin urmare sufletul se transformă într-un cer spiritual binecuvântat, atunci Domnul îl împodobeşte spiritual cu aceste astre, pe care Sfântul Ioan le-a văzut în taină, pe când a văzut pe Împăratul Împăraţilor stând pe tronul slavei sale şi având şapte astre în mâna sa. Deci trebuie să consideraţi că primul astru, Saturn, este unul purificator. Astfel, pe cerul sufletului, Saturn devine puritatea angelică şi aduce ca răsplată vederea lui Dumnezeu, după cum a glăsuit Dumnezeu «fericiţi sunt cei care au inima curată, când mă vor vedea».“(Pfeiffer, *Deutsche Mystiker* II, p. 212 şi urm., 27–43) În acest sens trebuie înţeles Saturn şi aici. Cf. Vigenerus, *De igne et sale* (*Theatr. chem*., 1661, VI, p. 76): „Plumbum vexationes et molestias significat, per quas Deus non visitat et ad resipiscentiam reducit. Quemadmodum enim plumbum omnes metallorum imperfectiones comburit et exterminat, unde Boethus Arabs illud aquam sulphuris vocat, ita quoque tribulatio in hac vita multas maculas, quas contraximus, a nobis abstergit: unde S. Ambrosius illam clavem coeli appellat“ etc. [Plumbul înseamnă chinuri şi supărări, prin care ne caută Dumnezeu şi ne face să ne venim în fire. Căci aşa cum plumbul arde şi distruge toate impurităţile metalelor, drept care arabul Boethus îl numeşte „apă de sulf“, aşa spală şi remuşcarea de pe noi numeroasele păcate pe care ni le atragem în această lume, şi de aceea sfântul Ambrosius o şi numeşte cheia spre împărăţia cerurilor.]

297 *Cant*. 2, 2: „Lilium inter spinas.“

tea sunt exprimate prin dragon sau şarpe ca *summa summarum*. *Draco* ca forma de viaţă cea mai de jos şi de început a regelui este, aşa cum se repetă peste tot, otrăvitor şi mortal, o *medicina*, care este întâi otrava cea mai periculoasă, mai târziu însă *alexipharmakon*-ul (antidotul) însuşi.

Şi în mitul lui Phoenix, aşa cum se găseşte el la Pliniu[298], întâl- 139
nim versiunea viermelui: din măduva şi oasele păsării iese mai întâi un viermişor care se transformă apoi într-o mică pasăre. Aceeaşi versiune se repetă la Clemens Romanus[299], Artemidoros[300], Cyrillus din Ierusalim[301], Ambrosius[302] şi Cardanus[303]. Dar nicăieri nu se insistă ca la Epifan asupra zilei întâi. Pentru înţelegerea mitului lui Phoenix este important de ştiut că hermeneutica creştină a făcut în mod adecvat din Phoenix o *allegoria Christi*, ceea ce echivalează cu o interpretare excelentă a mitului.[304] Autoarderii

298 *Nat. hist*. X, 2: „Ex ossibus deinde et medullis eius nasci primo ceu vermiculum, inde fieri pullum" etc. [Din măduva sa şi oasele sale el este atunci mai întâi renăscut ca un vierme şi apoi devine o pasăre tânără.]

299 *De constitutionibus apostolicis*, V, 8.

300 *Symbolik der Träume*, Cartea a patra, XLVII, p. 268.

301 *Catecheses mystagogicae*, XVIII, viii [Migne, P. G., XIV, col. 1026].

302 *De excessu fratris*, II, 59, şi *Hexaemeron*, V, 23.

303 *De subtilitate*, 30.

304 Faptul că mitul a fost abordat în general şi receptat prin interpretare în creştinism dovedeşte ceva despre vitalitatea lui. Dar dovedeşte ceva şi despre vitalitatea creştinismului, care a ştiut să interpreteze şi să asimileze multe mituri. Importanţa hermeneuticii nu trebuie subapreciată: ea are efect binefăcător asupra sufletului, prin aceea că alătură în mod conştient prezentului trecutul îndepărtat, viaţa sufletelor străbunilor, care mai este încă vie în inconştient, şi astfel realizează legătura atât de imens de importantă psihic dintre conştiinţa orientată spre clipă şi sufletul istoric care trăieşte în intervale de timp infinit de lungi. Ca produsele spirituale omeneşti cele mai conservatoare dintre toate, religiile formează deja în sine puntea salutară spre trecutul ce dăinuie veşnic şi îi propovăduiesc prezentul viu. O religie care nu mai poate să asimileze mitul îşi uită funcţia cea mai intrinsecă. Vitalitatea spirituală se bazează însă pe continuitatea mitului, iar aceasta poate să fie menţinută numai prin faptul că fiecare epocă îl traduce în limbajul său şi face din el conţinutul propriului spirit. *Sapientia Dei*, care se revelează în arhetip, are mereu grijă ca şi oscilaţia cea mai sălbatică să revină la starea de mijloc. Astfel, fascinaţia alchimiei filosofice nu

lui Phoenix îi corespunde jertfa de sine, cenuşii trupul îngropat, iar renaşterii păsării miraculoase învierea lui Cristos.[305] Phoenix înseamnă după opinia receptată[306] a lui HORAPOLLO[307] sufletul şi migraţia sa spre tărâmul renaşterii.[308] Reprezintă şi „restabilirea de durată (ἀποκατάστασιν πολυχρόνιον) a lucrurilor", ba este însăşi transformarea.[309] Termenii de ἀποκατάστασις (*restitutio*, restituire, *Faptele Sfinţilor Apostoli* 3, 21) şi *instauratio in Christo* (restabilire, *Epistola către Efeseni* 1, 10: ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ, *instaurare omnia in Christo*)[310] trebuie să fi venit în mod esenţial în întâmpinarea alegoriei Phoenix, pe lângă motivul principal al autoînnoirii.

140 La menţionarea lui „filius unius diei" KHUNRATH a adăugat, după cum am arătat mai sus, după „unius" un „Sui", şi anume cu majuscule, iar prin acest fel de a scrie a vrut indubitabil să arate că se referă la ceva divin. Aceasta se poate raporta numai la o analogie cu Dumnezeu sau Cristos. Despre ziua „întâi" nu este altminteri vorba în textele alchimice, în afara unei observaţii ocazionale că dintr-o graţie specială a lui Dumnezeu lucrarea ar putea fi încheiată şi în ziua *întâi*. Acest „Sui" pare să se refere însă mai degrabă la divinitate, de exemplu la modul că *filius regius* s-a născut în ziua „lui", adică în ziua care aparţine Domnului sau a fost aleasă de el. Cum Phoenix este în principal o alegorie a învierii, această zi întâi a (re-)naşterii ar trebui să pice în cele trei zile ale îngropării,

se bazează câtuşi de puţin pe faptul că ea era capabilă să dea expresie nouă unui foarte mare număr de arhetipuri dintre cele mai importante. Ba, după cum am văzut în suficientă măsură, ea s-a ocupat chiar şi de receptarea creştinismului.

305 Exemple abundente pentru aceste paralele la PICINELLUS, *Mundus symbolicus*, IV, LVI, p. 322 şi urm.

306 Cf. ediţia din *Hieroglyphica* în scrierea lui NICOLAUS CAUSSINUS S.J. *De symbolica Aegyptorum sapientia*, p. 22 şi urm., nr. 32.

307 Secolul al IV-lea.

308 *Hieroglyphica*, *loc. cit.*, I, p. 23, nr. 33.

309 *Loc. cit.*, II, p. 45, nr. 54: „Hic enim dum nascitur, rerum vicissitudo fit et innovatio." [Şi anume prin faptul că el se naşte au loc transformarea şi înnoirea lumii.]

310 Tot aşa *Col.* 1, 20, şi într-o oarecare măsură *Rom.* 8, 19 şi urm.

respectiv ale *descensus ad inferos* (coborârea în infern). Despre asta nu se găsește însă nimic în dogmă, doar dacă KHUNRATH, care era un cap ce specula, nu o fi anticipat acea dezbatere a unor dogmaticieni (protestanți) care, corespunzător lui *Luca* 23, 43[311], au emis teoria că Cristos nu a coborât după moartea sa nemijlocit (așa cum se presupune în dogma catolică) în infern, ci a zăbovit până în dimineața Paștelui în paradis. Așa cum în clipa în care sufletul lui Cristos s-a despărțit de trup în moarte a avut loc un cutremur, tot așa s-a întâmplat și în dimineața Paștelui (*Matei* 28, 2). La acel cutremur s-ar fi unit însă sufletul lui Cristos din nou cu trupul[312], și abia apoi ar fi coborât Cristos în infern, pentru a propovădui „duhurilor ținute în închisoare" (1 *Petru* 3, 19). Între timp, ca să zicem așa, l-ar fi reprezentat îngerul la mormânt și le-ar fi vorbit femeilor. Durata coborârii în infern s-ar limita la acest interval scurt de timp.[313]

După această concepție ziua *întâi* ar fi *ziua Paștelui*. Unirea 141
corpului cu sufletul este în alchimie miracolul lui *coniunctio*, prin care *lapis* devine un corp viu. Phoenix înseamnă tocmai acest moment.[314] Transformarea alchimică este comparată adesea cu *ortus solis*. Dar făcând abstracție de faptul că nu avem niciun punct de sprijin pentru presupunerea că KHUNRATH ar fi emis astfel de reflecții, ipoteza dimineții zilei de Paște nu ne apare ca foarte satisfăcătoare. Aici lipsește acel element special al *viermelui*, ce este relatat tocmai de EPIFAN care accentuează acea zi. Se

311 „Astăzi vei fi cu mine în Rai."

312 Dogma spune că Cristos a coborât cu trupul său în limb.

313 Aceste speculații sunt din secolul al XVII-lea, pe când KHUNRATH a scris în secolul al XVI-lea. A se vedea articolul lui KOEHLER despre coborârea în infern a lui Cristos, „Höllenfahrt Christi", din *Realenzyklop. prot. Theol.*, VIII, p. 204.

314 Cf. animalul Ortus amintit mai sus, care este identic cu Phoenix. Are comun cu el *jocul culorilor*. În excerptele sale din EPIFAN, CAUSSINUS spune (*De symb. Aegypt. sap.*, p. 71): „Phoenix avis pavone pulchrior est: pave enim aureas argenteasque habet alas: Phoenix vero hyacinthinas, et smaragdinas, preciosorumque lapidum coloribus distinctas: coronam autem habet in capite" etc. [Phoenix este mai frumos ca păunul; căci păunul are aripi aurii și argintii, Phoenixul în schimb de culoarea zambilei și a smaragdului, ornate cu culorile pietrelor prețioase, și are o coroană pe cap.]

pare că acest element nu trebuie să fie trecut cu vederea la explicarea lui *filius unius diei*. Acea zi întâi se referă probabil la *Facerea* 1, 5 (Vulgata): „Factumque est vespere et mane dies unus."[315] Asta s-a petrecut după separarea luminii de întuneric (respectiv după crearea luminii) şi trebuie să ţinem seamă de faptul că întunericul precedă lumina şi este oarecum mama acesteia.[316] Fiul acestei zile întâi este *lumina* (după *Ioan* 1, 5), logosul, care corespunde lui Cristos ioanic.[317] Prin aceasta însă ajunge fiul astfel interpretat al zilei întâi în relaţie directă cu *hermaphroditus naturae*[318], sau *homo philosophicus*, ba chiar cu Saturn, ispititorul şi asupritorul[319], căruia ca Jaldabaoth şi arhon suprem îi este subordonat şi leul, în fine chiar cu leul, căruia *artifex* trebuie să-i taie labele ca să-l elibereze de sălbăticia sa. (Toate aceste figuri sunt sinonime ale lui Mercurius!)

142 Există o poezie didactică „Sopra la composizione della pietra dei Philosophi" de Fra Marcantonio Crasselame[320], a cărei ediţie franceză poartă titlul semnificativ: „La Lumière sortant par soimesme des Ténèbres". Titlul trădează că aici nu este vorba despre lumina care a fost creată de logos, ci despre o *lux spontanea*, despre o lumină autocreată. Poezia începe cu crearea lumii şi susţine în mod eronat că cuvântul ar fi creat haosul[321]:

315 „Şi a fost seară şi a fost dimineaţă: ziua întâia."

316 „Tenebrae <erant> super faciem abyssi" [*Fac.* 1, 2]. Cf. şi Böhme, *Tabula principiorum*, I, 3, p. 271, care numeşte întunericul primul dintre cele trei principii.

317 *Ioan*, 8, 12: „Ego sum lux mundi."

318 La valentinienii lui Irenaeus (*Adv. haer.*, I, 5, 1, p. 14 şi urm.), Demiurgul şi regele tuturor lucrurilor creat de Achamoth se numeşte „tată-mamă", este deci un hermafrodit. Astfel de tradiţii puteau fi cunoscute de alchimişti. Eu însă nu am găsit nicio urmă a unor asemenea relaţii.

319 Figurile alchimice, mai cu seamă zeii metalului, trebuie gândite mereu şi astrologic.

320 Ediţia princeps 1686.

321 Ediţia din 1693, p. 3 şi urm. [Ieşise din nimic haosul tenebros, ca masă diformă la primul sunet al buzei atotputernice. — O, fii care emulaţi din Hermes cel divin, cărora arta paternă le permite să vadă natura fără niciun fel de văl,

Era dal nulla uscito
Il tenebroso Chaos, massa difforme
Al primo suon d'Omnipotente Labro.

Dar cine știe cum au luat naștere toate creaturile? Asta o știe Hermes:

O del Divino Hermete
Emoli Figli à cui l'Arte paterna
Fà, che Natura appar senza alcum velo,
Voi sol, sol voi sapete,
Come mai fabricio la terra, e'l Cielo
Da l'indistinto Chaos la Mano eterna.
La grande Opera vostra
Chiaramente vi mostra,
Che Dio nel modo istesso, onde è produtto
Il Fisico Elissir, compose il Tutto.

În *opus alchymicum* se repetă secretul creației care a început cu 143
clocirea apei. Astfel, în opera filosofilor coboară Mercurius, un spirit viu și universal, în pământ și se amestecă cu sulful impur, devenind în acest fel solid:

Se ben da me s'intende,
Ch'altro non è vostro Mercurio ignoto,
che un vivo Spirito universale innato,
Che dal Sole discende

voi, doar voi știți cum mâna eternă a creat pământul și cerul din haosul nedistinct. Marea voastră operă vă arată clar că Dumnezeu a compus universul în același fel cum este produs elixirul fizic. — Dacă înțeleg bine, Mercur al vostru cel necunoscut nu este nimic altceva decât un spirit viu, universal, înnăscut, care coboară din cer în abur vaporos mereu mișcător, pentru a umple centrul gol al pământului. După aceea iese în sulf impur și crește din volatil în solid, și după ce a luat formă de la umiditatea rădăcinii, se modelează singur. — Dar unde este acum acest Mercur de aur care, dizolvat în sulf și sare, devine ca umiditate a rădăcinii sămânța animată a metalelor? Ah, cum este el închis în carceră atât de dură, încât la urmă nici măcar natura nu îl poate extrage din închisoarea munților, dacă arta maestră nu deschide drumul.]

In aereovapor sempre agitato
Ad empier de la Terra il Centro voto.
Che di qui poi se n'esce
Tra Solfi impuri, e cresce
Di volatile in fisso, e presa forma
D'humido radical se stesso informa.

144 Prin *descensus* al său Mercurius este însă reţinut şi este eliberat din nou doar prin artă:

Ma doue è mai questo Mercurio aurato,
Che sciolto in Solfo e sale,
Humido radicale
De' i metalli divien seme animato?
Ah ch'egli è imprigionato
In carcere si dura
Che per fin la Natura
Ritrar non può da la prigione alpestra,
Se non apre le vie l'Arte Maestra.

145 Este un spirit al luminii care coboară din soare în creaţie, un *spiritus vivens*[322] ce trăieşte în toate făpturile ca un *spiritus sapiens*[323], care îl învaţă pe om acea artă prin care poate să elibereze din nou „sufletul încătuşat în elemente". De la Mercurius provine iluminarea adeptului, şi prin opera lui este eliberat din lanţurile sale acel Mercurius care zace prins în creaţie. Acest Mercurius duplex, care

322 *Loc. cit.*, p. 112: „Il établit un double mouvement au Mercure, un de descension et l'autre d'ascension, et comme le premier sert à l'information (modelare) des matières disposées, par le moyen des rayons du Soleil et des autres Astres qui de leur nature se portent vers les corps inférieurs, et à réveiller par l'action de son esprit vital le feu de nature qui est comme assoupi en elles, aussi le mouvement d'ascension luy sert naturellement à purifier les corps" etc. Primul *descensus* pică în istoria creaţiei şi astfel nu este luat în considerare de majoritatea alchimiştilor. Ei îşi încep de aceea opera cu *ascensus* şi o încheie cu *descensus*, care unifică *anima* eliberată (*aqua permanens*) din nou cu corpul mort (purificat). Asta înseamnă naşterea lui *filius*.

323 *Loc. cit.*, p. 113: „De luy procede la splendeur, de sa Lumiere la vie, et de son mouvement l'esprit."

urcă şi coboară, este Ouroboros ce reprezintă prin definiţie un „increatum“ (necreat).[324] El este viermele ce se creează pe sine din sine însuşi.[325] Deşi poezia noastră didactică îl concepe cu predilecţie pe Mercurius ca spirit luminos, Ouroboros este totuşi un Ἑρμῆς καταχθόνιος (Hermes subpământesc). Mercurius este o fiinţă contradictorie, cu al cărei aspect întunecat, şarpele, s-au preocupat alchimiştii în primul rând.

Este o reprezentare mitică străveche că, dacă lumina vieţii sale 146
se stinge, eroul continuă să trăiască sub formă de şarpe şi este şi omagiat ca şarpe.[326] Forma de şarpe a spiritelor morţilor este răspândită şi altundeva ca reprezentare primitivă. Ea ar putea fi mobilul pentru versiunea cu viermele a mitului lui Phoenix.

În Amente, tărâmul egiptean de jos, sălăşluieşte şarpele cel mare 147
cu şapte capete[327], iar în cel creştin viermele *par excellence*, şi

324 A se vedea *Der Geist Mercurius*, par. 283, şi *Psych. und Alch.*, par. 430 şi urm. Crasselame este influenţat de Paracelsus. El îl identifică pe Mercurius al lui cu „Iliastes“ (cf. *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 160, 170 şi urm.).

325 *Epistola ad Hermannum* (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 900) spune (despre *lapis*): „Ascendit per se, nigrescit, descendit et albescit, crescit et decrescit... nascitur, moritur, resurgit, postea in aeternum vivit“ etc. [El urcă de la sine, se înnegreşte, coboară, se albeşte, creşte şi dispare... este născut, moare, reînvie şi trăieşte apoi în eternitate.]

326 Trophonius în peştera sa (Rohde, *Psyche*, I, p. 121), Erechtheus în cripta din Erechtheion (*loc. cit.*, p. 136). Eroii înşişi au adesea formă de şarpe (p. 196) sau şarpele este simbolul lor (p. 242). Morţii sunt prezentaţi nu arareori ca şerpi (p. 244). Aidoma eroului alchimiei, Mercurius, şi o altă veche autoritate a acesteia, Agathodaimon, are formă de şarpe.

327 Cf. barca sub formă de şarpe a lui Ra din tărâmul de jos. Wallis Budge (*Egyptian Heaven and Hell*, I, pp. 66 şi 87, fig.). Un şarpe mare: *loc. cit.*, pp. 94, 98, 120, 149. Monstrul şarpe *par excellence* este şarpele Apep (Wallis Budge, *The Gods of the Egyptians*, I, p. 269). La babilonieni îi corespunde Tiamat (*loc. cit.*, p. 277). În cartea apostolului Bartholomaeus despre învierea lui Cristos (Wallis Budge, *The Coptic Apokrypha in the Dialect of Upper Egypt*, p. 180) se găseşte următoarea prezentare: „Now Abbatôn, who is Death, and Gaios, and Tryphon, and Ôphiath, and Phthinôn, and Sotomis, and Komphion, who are the six sons of Death, wriggled into the tomb of the Son of God on their faces in the form of serpents (? <probabil un σκωλήκιον, viermişor, corupt>) wriggling in with their great thief in very truth.“ [Acum s-au târât Abbatôn, care

anume diavolul, „bătrânul şarpe".[328] Este de fapt o pereche de fraţi care locuiesc în infern, şi anume *Moartea şi Diavolul*, aceea caracterizată prin viermi şi acesta prin şarpe. În germana mai veche, ca şi în latină, termenii de *Wurm* (*Lindwurm!*), *Schlange* şi *Drache*[*] trec unul într-altul aşa ca şi *vermis*, *serpens* şi *draco*. Infernul înseamnă Hades[329], tărâm de jos, mormânt[330]. Viermele, respectiv

este moartea, şi Gaios, şi Tryphon, şi Ôphiath, şi Phthinôn, şi Sotomis, şi Komphion, care sunt cei şase fii ai morţii, în mormântul fiului lui Dumnezeu, pe chipurile lor, sub formă de şerpi, târându-se înăuntru cu marele lor hoţ în adevăr.] Aici Wallis Budge remarcă (*loc. cit.*, „Introduction", p. LXIII): „In the Coptic Amente lived Death with his six sons, and in the form of a seven-headed serpent, or of seven serpents, they wriggled into the tomb of our Lord, to find out, when His Body was going into Amente. The seven-headed serpent of the Gnostics is only a form of the Serpent Nāu... and the belief in this monster is as old at least as the VIth dynasty." [În Amente copt trăia moartea cu cei şase fii ai săi, şi în forma unui şarpe cu şapte capete sau a şapte şerpi, s-au târât în mormântul Stăpânului nostru pentru a afla când se va duce corpul său în Amente. Şarpele cu şapte capete al gnosticilor este numai o formă a şarpelui Nāu... şi credinţa în acest monstru este cel puţin din dinastia a VI-a.] Cei „şapte Uraei ai Cărţii morţilor" (cap. LXXXIII) sunt pesemne identici cu „viermii" din Rastau, care trăiesc pe trupurile oamenilor şi se hrănesc din sângele lor" (Pap. din Nejtu-Amen I b, Budge, *loc. cit.*, p. LXIII). Când Ra l-a străpuns cu lancea sa pe şarpele Apep, acesta a vomitat tot ce înghiţise înainte (Wallis Budge, *Osiris and the Egyptian Ressurection*, I, p. 65). Acesta este un motiv care se repetă de multe ori în miturile primitive cu balene balauri. Adesea ies odată cu eroii îngurgitaţi mai înainte şi tatăl sau mama lor din nou din burta monstrului (Frobenius, *Das Zeitalter des Sonnengottes*, I, p. 64 şi urm.) sau de fapt tot ce devorase moartea (Frobenius, *loc. cit.*, „Allausschlüpfen", pp. 98, 101, 106, 108 şi urm. etc.). După cum rezultă, la acest motiv este vorba despre o prefigurare a apocatastasiei pe o treaptă primitivă.

328 „Eptacephalus draco, princeps tenebrarum, traxis de coelo cauda sua artem stellarum et nebula peccatorum eas obtexit, atque mortis tenebris obduxit." [Balaurul cu şapte capete, principe al tenebrelor, a măturat cu coada sa o parte din stele şi le-a acoperit cu negura păcatelor şi le-a petrecut cu tenebrele morţii.] (Honorius din Autun, *Speculum Ecclesiae*, în: Migne, P. L, CLXXII, col. 937.)

* Vierme (balaur), şarpe, dragon. (*N. t.*)

329 „... in dimidio dierum meorum vadam ad portas inferi" (*Is.* 38, 10).

330 „... infernus domus mea est et in tenebris stravi lectulum meum. Putredini dixi: pater meus es, mater mea et soror mea vermibus" (*Iov*, 17, 13 şi urm.). „Et tamen simul in pulverem dormient et vermes operient eos" (*loc. cit.*, 21, 26).

șarpele, este moartea care devorează tot. Cel care ucide balaurul este de aceea mereu și un învingător al morții. Și în mitologia germanică infernul e legat de imaginea viermelui. În *Edda* se spune:

Am văzut o sală,
Departe de soare,
Pe țărmul morților,
Cu poarta spre nord:
Otravă curgătoare
Picură prin acoperiș;
Corpuri de viermi
Sunt pereții sălii.[331]

Infern se spune în germana veche *vyrmsele*, în germana medie de sus *wurmgarten*.[332]

Precum eroii și spiritele morților, așa au și zeii (în primul rând 148
χθόνιοι legătură cu șarpele, ca de exemplu Hermes și Asclepios (*caduceus!*).[333] O inscripție de la templul lui Hathor din Tentyra spune:

„Soarele care dăinuie încă de la începuturi se înalță precum un șoim din mijlocul bobocului său de nufăr. Dacă porțile frunzelor sale se deschid în strălucire de safir, atunci el a separat noaptea de zi. Tu urci aidoma șarpelui sfânt ca spirit viu, creând răsăriturile și strălucind cu splendida-ți făptură în barca răsăritului soarelui. Maestrul divin, a cărui imagine zăbovește ascunsă în templul din Tentyra, devine prin opera sa creatorul lumii. Ivindu-se ca *Unul* el se multiplică de milioane de ori, atunci când se naște lumina din el sub forma unui copil.[334]“[335]

331 II: *Götterdichtung und Spruchdichtung*, p. 39, nr. 25.

332 Grimm, *Deutsche Mythologie*, III, p. 240.

333 Cf. Nietzsche, *Așa grăit-a Zarathustra*, p. 99: Când a murit oare vreodată un dragon de la otrava unui șarpe? îi spune Zarathustra șarpelui care îl mușcase. El este eroul, deci din seminția dragonilor, și este numit și „piatra înțelepciunii“ (*loc. cit.*, p. 229).

334 Este uimitor de văzut cum alchimia se servește, ca sens, de aceleași imagini: opera sa este o repetiție a creației, ea își extrage lumina din întuneric (*nigredo*), *lapis* al ei este *unul* („unus est lapis“), care ia naștere ca *puer*, *infans*, *puellus*. El este capabil de multiplicare infinită.

335 Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Ägypter*, p. 103 și urm.

Comparaţia divinităţii cu şarpele aminteşte de forma sa htonică în tărâmul de jos, cum şi Phoenix cel întinerit (şoim) mai are la început aspect de vierme.[336] Creştinismul a preluat multe din religiozitatea egipteană. De aceea este de înţeles că şi alegoria şarpelui a pătruns în lumea creştină de reprezentări (*Ioan* 3, 14) şi a fost receptată bucuros de alchimie.[337] Şi zeul grec al medicinei pare să fi luat la ieşirea din ou formă de şarpe.[338] Aşa cum *leo* alcătuieşte o *allegoria Christi*, tot aşa formează el şi o alegorie a lui Anticrist.[339] O ciudată paralelă de opuşi se întâlneşte în scrierea anonimă *De promissionibus* (secolul al V-lea).[340] Este vorba despre o versiune a legendei lui Sankt Sylvester, după care acest sfânt a închis un balaur în stânca tarpeică, făcându-l astfel inofensiv. Cealaltă versiune a acestei povestiri este relatată de un „quidam monachus" care a descoperit că pretinsul balaur căruia i se aduceau anual jertfe de fecioare nu era decât o atrapă mecanică. Silvestru închidea balaurul cu ajutorul unui lanţ, corespunzător *Apocalipsei* 20, 1. Balaurul

336 Viermele reprezintă, ca să zicem aşa, forma primitivă, arhaică de viaţă, din care se dezvoltă apoi aspectul definitiv sau cel puţin unul opus, şi anume spre deosebire de animalul htonic o pasăre. Această pereche de opuşi — şarpe şi pasăre — este clasică. Vultur şi şarpe, cele două animale ale lui Zarathustra, simbolizează circuitul timpului, adică al „eternei reîntoarceri". „Căci animalele tale ştiu desigur, o Zarathustra, cine eşti şi trebuie să devii: vezi, tu eşti dascălul eternei reîntoarceri" (*loc. cit.*, p. 321). Cf. „Inelul reîntoarcerii" (p. 335) şi „A şi O" (p. 338). Şi ciobanul, căruia şarpele i s-a furişat în gâtlej, este legat de ideea reîntoarcerii (p. 232 şi urm.). El formează (ca dragon) cu şarpele cercul lui Uroboros. „Circuitul nu este ceva devenit, ci este legea primordială" (la Hornefer, *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft*, nr. 29, p. 78). Cf. şi teoria lui Saturninus că îngerii ar fi creat mai întâi un om care se putea târî doar ca un vierme (Irenaeus, *Adversus haereses*, I, xxiv, 1, p. 71). Aşa cum remarcă Hipolit (*Elenchos*, VII, 28, 3, p. 208), omul era ca un „vierme ce se zvârcoleşte" din cauza slăbiciunii îngerilor care l-au creat.

337 Cf. *Psych. und Alch.*, fig. 217. Sugerată indirect şi în atârnarea şarpelui de pom. Cf. mitul alchimic al lui Cadmos menţionat mai sus şi *loc. cit.*, fig. 150.

338 Cf. povestirea farsorului Alexander, care face să apară ca prin minune oul cu Asclepios în el. (Lukian, *Alexander oder Der falsche Prophet*, în: *Werke*, III, p. 25 şi urm.)

339 Honorius din Autun, *loc. cit.*, col. 915.

340 Migne, P. L., LI, col. 833, cit. în: Cumont, *Textes et monuments*, I, p. 351.

artificial din povestirea paralelă poartă o sabie în gură („gladium ore gestans"), corespunzător *Apocalipsei* 1, 16 („de ore eius gladius... exibat").

6. REGELE CA *ANTHROPOS*

Am evidențiat deja în *Paracelsica* acel pasaj din Hipolit în care 149
este dezbătută interpretarea gnostică a *Psalmului* 24, 7–10. La întrebarea retorică a Psalmului „Cine este acesta: împăratul slavei?" se răspunde la Hipolit: „Un vierme și nu un om, o rușine a omului și o lepădătură a poporului.[341] El este regele gloriei, puternicul în luptă" (σκώληξ καὶ οὐκ ἄνθρωπος, ὄνειδος ἀνθρώπου καὶ ἐξουδνημα λαοῦ· αὐτός ἐστιν ὁ βασιλεὺς τῆς δόξης, ὁ ἐν πολέμω δυνατός). Locul din Psalm s-ar referi la Adam și la renașterea sa (ἄνοδος și ἀναγέννησις), „pentru ca să devină spiritual și nu carnal"[342]. Viermele trimite deci la al doilea Adam, și anume Cristos. Și Epifan menționează viermele ca alegorie a lui Cristos[343], ce-i drept fără o argumentare mai detaliată.

Alchimia continuă aceste idei în mod conștient sau inconștient. 150
Astfel, *Aquarium sapientum*[344] spune:

„Filosofii au numit această putrefacție din cauza culorii ei negre capul corbului. Așa nu avea nici Cristos însuși (*Isaia* 53) «nici chip, nici frumusețe», «disprețuit era și cel din urmă dintre oameni: om al suferinței și

341 [Cf. Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 182.] Acesta este un alt citat, și anume *Ps.* 22, 7: „Dar eu un vierme sunt și nu un om, de ocară în fața oamenilor și disprețuit de popor." În mod interesant acesta este Psalmul care începe cu cuvintele: „Dumnezeul meu, Dumnezeul meu, de ce m-ai părăsit?" Căci transformarea „regelui gloriei" în opusul său extrem, și anume în cea mai măruntă dintre făpturile sale, este resimțită ca părăsire de către Dumnezeu. Este acel: „Eli, Eli, lama sabahthani" din *Mat.* 27, 46.

342 *Elenchos*, V, 8, 18, p. 92.

343 *Ancoratus*, 45, *loc. cit.*, p. 76.

344 *Mus. herm.*, p. 117 și urm.

deprins cu durerea; unul de care să-ți acoperi fața când îl vezi; disprețuit și socotit ca nimic». Ba el era chiar, așa cum singur se plânge în *Psalmul* 22, «un vierme și nu un om», de oameni ocărât și de popor disprețuit. Acel <cap de corb> nu este deci comparat în mod neadecvat cu Cristos, dacă acel corp descompus al lui *sol* zace un timp, asemenea cenușei, la fundul vasului, mort, până ce sufletul său coboară din nou ca urmare a focului mai puternic, picătură cu picătură și treptat și pătrunde, umezește, îmbibă corpul care se descompune și este mort și îl păzește să nu se distrugă complet. Așa i s-a întâmplat și lui Cristos când, torturat[345] pe Muntele Măslinilor și pe cruce prin focul mâniei divine[346] (*Matei* 26 și 27), s-a plâns că a fost complet părăsit de tatăl său ceresc și totuși era mereu revigorat și întărit (*Matei* 4, *Luca* 22) și parcă pătruns, umezit și îmbibat cu nectar divin. Da, chiar în timp ce i-au fost luate la urmă cu desăvârșire forțele în patimile sale cele mai sfinte și în moarte, împreună cu însuși spiritul, și a ajuns de-a dreptul în locurile de jos și cele mai adânci ale pământului (*Fapte* 1, *Efeseni* 1, I *Petru* 3), a fost totuși ocrotit, revigorat prin forța și puterea divinității eterne, îmbărbătat din nou, însufleți și preamărit (*Romani* 14); iar atunci spiritul a atins în sfârșit o uniune desăvârșită, indisolubilă cu trupul său aflat în mormânt și el fost înălțat printr-o înviere cât se poate de îmbucurătoare și o ascensiune glorioasă la cer, la Domn și la Cristos (*Matei* 28) și la dreapta Tatălui (*Marcus* 16). Cu el guvernează și stăpânește acum peste toate grație eficacității și forței Duhului Sfânt, cu aceeași putere și glorie ca și adevăratul Dumnezeu și om. Prin cuvântul său puternic (*Psalmul* 8) el obține și poartă tot (*Evrei* 1), ba chiar însuflețește

345 *Assatus*, literal: fript. *Assare* este folosit de alchimiști pentru a desemna prăjirea minereurilor.

346 „Ignis divinae irae" trimite la „focul mâniei divine" al lui Böhme. Nu știu dacă există o legătură directă. În prezentarea tratatului nostru mânia lui Dumnezeu se răsfrânge asupra lui însuși prin faptul că-l vizează pe Cristos. Böhme dezbate această problemă în *Aurora*, cap. 8, 14 și urm. [p. III] și în *Quaestiones theosophicae*, pp. 3 și urm., 6 și urm., în sensul că focul mâniei provine pe de o parte de la una dintre cele șapte calități ale creaturii, și anume „asprimea" („aprinsă"), pe de alta este legat de primul principiu al „revelației divine", adică *întunericul* (corespunde *Fac.* 1, 2), care „ajunge până la foc" (*Tab. Princip*, I, 2 și urm., p. 271). Focul este ascuns în centrul luminii, ca și în toate creaturile, și a fost aprins de Lucifer.

toate fiinţele (*Fapte* 17). Această minunată uniune precum şi înălţare divină nu poate să fie sesizată nici în cer, nici pe pământ, ba nici sub pământ (*Filipeni* 2, I *Petru* 1), de îngeri şi oameni fără teamă şi fiori, şi poate să fie contemplată şi mai puţin. Puterea şi forţa ei <a uniunii> şi tinctura ei trandafirie[347] ne pot schimba acum pe noi, oameni imperfecţi şi păcătoşi, în trup şi în suflet, ne pot vopsi şi tămădui într-un chip mai mult decât desăvârşit şi ne pot face sănătoşi... Am contemplat acum, aşadar, piatra de temelie şi de colţ celestă a lui Isus Cristos, <pentru a înţelege> în ce mod este comparată cu piatra pământească a înţelepţilor şi este făcută *una*; materia şi tratarea sa sunt... un simbol remarcabil şi o imagine vie a încarnării lui Cristos."

Destinele bătrânului rege, scufundarea sa în baie sau în mare, di- 151
zolvarea şi descompunerea sa, stingerea luminii în întuneric, prefacerea sa prin foc în cenuşă (*incineratio*) şi regenerarea sa în haos au abătut alchimiştii de la dizolvarea în acizi, de la topirea minereurilor, de la extragerea sulfului, de la reducerea oxizilor de metal etc., ca şi cum aceste procedee chimice ar da o imagine care, cu un oarecare efort al fanteziei, ar putea fi comparată cu istoria suferinţelor şi cu triumful lui Cristos. Nu le era foarte clar că proiectau patimile ca ipoteză inconştientă în transformările chimice.[348] Este firesc uşor de înţeles că în aceste condiţii dovada unei concordanţe între pretinsele observaţii şi patimi a fost încununată de succes. Numai că nu este vorba despre observări ale materialului, ci despre introspecţie. Cum însă proiecţii autentice nu se fac niciodată într-un mod samavolnic, ci apar ca daturi preconştiente, trebuie să fi existat în inconştientul alchimistului o stare de fapt care pe de o parte să se fi pretat proiecţiei (adică să fi posedat o tendinţă energică spre conştientizare), pe de alta să fi găsit în operaţiunile alchimice un prilej atrăgător pentru a se exprima într-un oarecare fel. Proiecţia este

347 Tinctura trandafirie îl leagă pe Cristos de leu.

348 După cum o arată şi exemplul lui Dom Pernety (*Les Fables égyptiennes et grecques*) într-un mod dintre cele mai amuzante: el dovedeşte natura alchimică a mitologiei antice, fără a vedea că tocmai din ea au luat naştere reprezentările alchimice.

întotdeauna o conştientizare indirectă, iar ea este indirectă pentru că dinspre conştiinţă se exercită o inhibiţie, şi anume întotdeauna prin reprezentări (de un tip tradiţional) care stau în locul experienţei adevărate şi astfel îi împiedică apariţia. Omul se simte în posesia unui adevăr valabil asupra necunoscutului, şi în acest fel face imposibilă o cunoaştere reală a acestuia. Starea de fapt inconştientă menţionată trebuia să fie alcătuită aşa, încât să fie incompatibilă cu punctul de vedere conştient. Din aserţiunile alchimiei aflăm cum era această stare de fapt alcătuită în realitate: era un mit care nu se atingea numai cu multe mitologeme de provenienţă păgână, ci mai cu seamă cu dogma creştină. Dacă ar fi însă identică cu cea din urmă şi s-ar ivi ca proiecţie, atunci ar trebui să se poată dovedi la alchimişti o atitudine de-a dreptul anticreştină (ceea ce însă nu se reuşeşte). Căci fără aceasta ar fi psihologic imposibilă o proiecţie de o asemenea natură. Dacă însă complexul inconştient reprezintă o făptură care se abate în trăsături decisive de la dogmă, atunci proiecţia sa este posibilă; întrucât atunci a luat naştere prin rezistenţa la dogma care împlineşte conştiinţa ca o compensare a sa.

152 Am indicat tot mereu în această scriere şi în altele particularitatea afirmaţiilor alchimice, aşa că pot să renunţ la o recapitulare a lor. Trebuie numai să scot în evidenţă că reprezentarea centrală a lui *filius philosophorum* se bazează pe o concepere a lui *anthropos* în care „omul" sau „fiul omului" nu coincide cu figura creştină, istorică a Mântuitorului. *Anthropos*-ul alchimic coincide mai degrabă cu concepţia basilidană asupra acestuia, aşa cum o transmite Hipolit:

> „Căci şi El însuşi <Mântuitorul> stătea, spune el <Basilide>, sub naşterea stelelor şi ora recreării, El, care era prevestit în marea plinătate. Acesta este după concepţia lor omul interior, spiritual în psihism. El este filiaţia care a lăsat în urma sa sufletul, nu una muritoare, ci una care rămâne aici, corespunzător naturii sale; unde sus prima filiaţie a lăsat în urma sa pe Duhul Sfânt, învecinatul, la locul ce-i aparţine — învăluindu-se apoi într-un suflet propriu."[349]

349 *Elenchos*, VII, 27, 4–5, p. 206 şi urm.

Omul interior, spiritual este asemănător lui Cristos; aceasta este 153
premisa inconştientă a aserţiunilor despre *filius regius*.[350] Ideea se află în contrast cu concepţia dogmatică şi de aceea dă prilej refulării şi proiectării ei. Această concepţie este în acelaşi timp consecinţa logică a unei situaţii spirituale în care făptura istorică a dispărut de mult din conştiinţă, însă prezenţa ei spirituală este accentuată la maxim, şi anume sub forma lui Cristos interior sau a lui Dumnezeu care este născut în sufletul omului. Stării de fapt exterioare a unui Cristos dogmatic îi răspunde din interior acea imagine primordială care a produs cu mult înainte de era creştină un Purusha sau un Gayomart şi al cărei concurs a susţinut asimilarea revelaţiei. Destinul dispariţiei treptate ameninţă la urma urmei orice dogmă. Viaţa vrea să creeze noi forme şi de aceea, dacă îi dispare dogmei sufletul, se însufleţeşte necesarmente arhetipul care i-a înlesnit dintotdeauna omului să dea expresie misterului sufletului. Să se remarce că nu merg atât de departe încât să afirm că arhetipul *produce* făptura divină. Dacă psihologul ar afirma aşa ceva, atunci ar trebui să deţină cunoaşterea sigură a motivelor oricărei dezvoltări şi să fie în stare să şi demonstreze această ştiinţă. Nu este însă vorba de aşa ceva. Eu susţin numai că arhetipul psihic reprezintă posibilitatea înţelegerii şi modelării. Forţa motivaţională necesară aici şi extrem de importantă care pune în mişcare posibilităţile arhetipale în anumite momente istorice nu se poate explica din arhetipul însuşi. Se poate constata numai din experienţă ce arhetip şi-a atins eficacitatea, dar nu s-ar putea nicicând prezice că îşi va face în mod necesar apariţia. Cine ar fi putut prevedea de exemplu logic că profetul evreu Isus va da răspunsul decisiv la situaţia spirituală a sincretismului elenist sau că imaginea încă dormitândă a *anthropos*-ului se va trezi la o eficacitate ce va domina lumea?

Limitarea ştiinţei omeneşti care a trebuit să lase neelucidate 154
atâtea lucruri neînţelese şi miraculoase nu este astfel nicidecum eliberată de sarcina de a aduce mai aproape înţelegerii acele revelaţii greu comprehensibile ale spiritului, care s-au întruchipat

350 Cf. în acest sens *Psych. und Alch.*, par. 451.

de pildă în dogmă, altminteri creşte într-un mod ameninţător pericolul ca din cauza marii lumini a zilei comoara de cunoaştere supremă, care este ascunsă tocmai în dogmă, să se scurgă aidoma unei fantome lipsite de sânge în neant — pradă uşoară pentru toţi predicatorii superficiali şi pedanţii plaţi. Sunt de părere că ar fi un pas important înainte dacă s-ar stabili măcar o dată în ce măsură adevărul dogmei este ancorat în sufletul nefăcut de mâna omului.

155 „Omul interior, spiritual" al gnosticilor este ἄνθρωπος – νοῦς, omul creat în idee, ἀλμθινὸς ἄνθρωπος.[351] Lui îi corespunde *chên-yên* (*the True Man*) în alchimia lui Wei Po-yang (cca 142 *p. Chr.*). *Chên-yên* este rezultatul *opus*-ului. El este pe de o parte adeptul care a fost transformat prin operă[352], pe de altă parte homunculus şi *filius* din alchimia occidentală, care doar provine tot din „omul adevărat".[353] Despre el se spune în tratatul lui Wei Po-yang, capitolul XLVII:

„The ear, the eye, and the mouth constitute the three precious things. They should be closed to stop communication. The True Man... living in a deep abyss floats about the center of the round vessel... The mind is relegated to the realm of Nonexistence so as to acquire an enduring state of thoughtlessness. When the mind is integral, it will not go astray. In its sleep, it will be in God's embrace, but during its waking hours it is anxious about the continuation or termination of its existence."[354]

351 Leisegang, *Der Heilige Geist*, p. 78 şi urm.

352 Wu şi Davis, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy, Written by Wei Po-yang*, p. 241.

353 Cf. teoria despre *anthropos* la Zosimos (*Psych. und Alch.*, par. 456).

354 Urechea, ochiul şi gura constitue cele trei lucruri preţioase. Ele ar trebui să fie închise ca să întrerupă orice comunicare. *Omul Adevărat..., care trăieşte într-un abis adânc, pluteşte în jurul centrului vasului rotund...* Raţiunea este relegată tărâmului Nonexistenţei, aşa încât să dobândească o stare durabilă a lipsei de gândire. Dacă spiritul este întreg, nu o va lua razna. În somnul său el se va odihni în braţele Domnului, dar în orele sale de trezie este temător în legătură cu continuarea sau încheierea existenţei sale (*loc cit.*, p. 251). [Evidenţiat de Jung.]

Acest om adevărat este „vir unus" al lui Dorneus și totodată *lapis philosophorum*.[355]

„Omul adevărat" exprimă *anthropos*-ul din individ, ceea ce pare 156
a fi un regres față de revelația fiului omului în Cristos, căci unicitatea istorică a apariției sale omenești a fost atunci acel mare progres care a adunat oile rătăcite în jurul *unui* păstor. Dar „omul" în individ înseamnă, așa ne temem, o spulberare a turmei, ceea ce ar fi realmente un regres, care nu este pus însă în seama „omului adevărat", ci mai degrabă este determinat de toate acele însușiri omenești rele care au îngreunat și amenințat dintotdeauna opera culturii. Dar adesea oile și păstorii sunt la fel de nevrednici. „Omul adevărat" nu are nimic de-a face cu asta. El mai ales nu va distruge nicio formă valoroasă de cultură, întrucât el însuși este forma supremă de cultură. El nu joacă, ce-i drept, nici în Est nici în Vest jocul ciobanului cu oile, căci are destulă bătaie de cap să se păzească pe sine ca cioban.

Dacă adeptul se află pe sine însuși, adică „omul adevărat", în 157
opera sa, atunci el se confruntă, așa cum arată textul nostru, cu analogia „omului adevărat", și anume Cristos, într-un aspect nou și nemijlocit, și el recunoaște în transformarea ce se petrece cu el o asemănare cu *passio Christi*. Căci nu mai este o *imitatio Christi*, ci reversul, adică o asimilare a imaginii cristice cu propriul Sine, și anume „omul adevărat".[356] Nu mai sunt efortul și strădania intenționată a lui *imitatio*, ci trăirea involuntară a realității celor reprezentate prin legenda sfântă. Această realitate îl mână în lucrarea sa, ca pe sfânt stigmatele pe care nici acesta nu le caută în mod conștient. Ele se produc mai degrabă spontan. Patima „i se întâmplă" adeptului, și anume nu în forma clasică — altfel el ar fi conștient că face de exemplu *exercitia spiritualia* —, ci mai curând în forma pe care o exprimă mitul alchimic: substanța arcană este cea care îndură acele chinuri fizice și morale ale crucii; regele este cel care

355 Este extrem de ciudat că și în China există o teorie a *anthropos*-ului, când acolo premisele istoriei spiritului sunt atât de diferite.

356 Care, *nota bene*, nu trebuie confundat cu Eul.

moare sau e omorât, care zace mort şi îngropat şi învie în a treia zi. Nu adeptul îndură toate acestea, ci *se* suferă în el, *se* suportă chinul, *se* trece prin moarte şi *se* învie. Iar toate acestea nu i se întâmplă alchimistului, ci „omului adevărat", pe care însă îl simte aproape de sine, ba chiar în sine şi totodată îl presupune a fi în retortă. Emoţia ce vibrează în textul nostru precum şi în *Aurora consurgens* este autentică, dar ar fi complet de neînţeles dacă *lapis* nu ar fi nimic decât o materie chimică. Ea nu trebuie derivată însă nici din contemplarea patimii, ci reprezintă trăirea genuină a unui om care a ajuns în conţinuturile compensatorii ale inconştientului încercând cu seriozitate şi spirit de sacrificiu să cerceteze necunoscutul (= inconştientul). Desigur că nu a putut să nu vadă asemănarea conţinuturilor sale (proiectate) cu reprezentările dogmatice, şi de aceea ar fi putut fi înclinat să presupună că ideile sale nu sunt nimic altceva decât tocmai reprezentările religioase cunoscute pe care le-a folosit în explicarea chimiei. Dar textele arată clar că, dimpotrivă, trăirea specială a *opus*-ului are o tendinţă crescândă de a asimila dogma, respectiv de a se amplifica cu aceasta. De aceea şi vorbeşte textul nostru despre „comparare" şi „unire". Figura *anthropos*-ului alchimic s-a dovedit a fi autonomă faţă de dogmă.[357]

158 Alchimistul a cunoscut figura *anthropos*-ului într-o formă încărcată cu o nouă vivacitate, prospeţime şi nemijlocire, ceea ce se oglindeşte în tonul entuziast al textelor. La această stare de lucruri este de aceea de înţeles şi că fiecare detaliu al dramei primordiale umane a fost realizat într-un sens cu totul nou. *Nigredo* îi punea laborantului decăderea, suferinţa, moartea şi chinurile iadului nu numai în mod vizibil în faţa ochilor, ci ea umbrea cu melancolia ei şi sufletul său singuratic.[358] În negreala disperării, care nu-i aparţinea lui, unde ca să zicem aşa era doar prezent, el asista la transformarea

357 În veacul al XVII-lea a survenit însă un proces regresiv, care este cel mai evident la Böhme. (*Aquarium sapientum* se află oarecum pe punctul critic culminant.) Figura confesională a lui Cristos a început să predomine şi s-a amplificat cu reprezentările alchimice.

358 Aşa cum spune Morienus (*Art. aurif.*, II, p. 18): „... nam requiei aditus nimis est coarctatus, neque ad illam quisquam potest ingredi, nisi per animae afflic-

în vierme și în balaur otrăvitor.[359] Din necesitate interioară („natura naturam vincit") acesta s-a distrus pe sine și a devenit leu[360], iar adeptul atras involuntar în dramă a simțit nevoia să-i taie acestuia labele[361], dacă nu se înfulecau doi lei reciproc. Așa cum balaurul își mânca propriile aripi („alas suas comedens"), așa își mânca și vulturul penele.[362] În aceste imagini grotești se oglindește conflictul contrariilor în care a intrat adeptul prin curiozitatea sa cercetătoare. Începutul drumului său a fost o *katabasis* (*descensio ad inferos*), cum a trăit-o Dante[363], dar spre deosebire de acesta la adept sufletul nu este numai impresionat, ci de-a dreptul alterat. *Faust* I poate servi de exemplu: transformarea savantului serios prin încercarea de sinucidere și pactul cu diavolul în cavalerul monden și ambițiosul farsor. La jucăușul Christian Rosencreutz coborârea la Venus duce numai la o ușoară rănire la mână de către săgeata

tionem" [... căci accesul la liniște este foarte îngust, și nimeni nu poate să intre prin el fără suferința sufletului].

359 „Esse in Chemia nobile aliquod corpus, quod de domino ad dominum novetur." [Există în chimie un corp nobil, care merge de la domn la domn.] (Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 568) „... verus mercurii spiritus, et sulphuris anima" [... spiritul adevărat al lui Mercur și sufletul sulfului] sunt paralele cu „draco, et aquila, rex et leo, spiritus et corpus" [balaur și vultur, rege și leu, spirit și corp] (*Mus. herm.*, p. 11). *Senex-draco* trebuie să fie renăscut ca rege (*Verus Hermes*, p. 16). Regele și regina sunt reprezentați cu o coadă de balaur (Abraham Eleazar, *Uraltes Chymisches Werk*, p. 82 și urm.). Tot acolo se spune (Partea a II-a, p. 38) că din rege și regină s-ar face în *nigredo* un vierme și balaur negru. Viermele Phyton i-ar suge regelui sângele (p. 47).

360 Întrucât simbolurile alchimice sunt îmbibate de astrologie, este important de știut că steaua principală a zodiacului se cheamă Leo Regulus (Regele Mic) și a fost concepută de caldeeni ca inimă a leului. (A se vedea Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, p. 438 și urm.) Regulus este favorabil pentru horoscopul regilor. *Cor* (inimă) joacă un rol ca desemnare a substanței arcane. Înseamnă „ignis, vel maximus ardor" [foc și arșită maximă] (Rulandus, *Lex. alch.*, s. v. cor, p. 170).

361 *Psych. und Alch.*, fig. 4. Apoi *Pandora*, p. 227, cu inscripția: „Döt den Loewen nun im sihn pluott." Simbolul provine din Senior, *De chemia*, p. 64.

362 Vulturul cu cap de rege, mâncându-și penele, pe *Ripley Scrowle* (*Psych. und Alch.*, fig. 228).

363 Nu am găsit până acum în niciun text o referire la Dante.

lui Cupidon. Textele indică însă periclitări mai grave. Astfel, la Olympiodor[364] se spune: „Fără mult efort nu se încheie această <lucrare>; urmează luptă, forţă şi război. Iar demonul Ophiuchos[365] ne insuflă delăsare (ὀλιγωρίαν), împiedicându-ne în planul nostru; peste tot se târăşte, dinăuntru şi din afară, producând ba delăsări, ba teamă, ba lucruri neaşteptate, <sau> altă dată, pentru a ne reţine prin tulburări (literal: λύπαις supărări) şi păgubiri de la muncă (πραγμάτων)." Şi mai puternic se exprimă filosoful Petasios (Petesis) citat de Olympiodor: „De o astfel de posedare demonică (δαιμονοπληξίας) şi nesimţire (αὐθαδείας) este plumbul[366], spune el, încât cei care vor să cerceteze cad pradă nebuniei sau îşi pierd minţile." Că asta nu este vorbărie goală o dovedesc şi alte texte care subliniază adesea implicarea psihicului laborantului. Astfel, Dorneus spune despre citatul lui Hermes: „Ideo fugiet a te omnis obscuritas" (De aceea va dispărea de la tine orice obscuritate):

„Căci el spune: *de la tine* va dispărea orice obscuritate; el nu spune de la metale. Prin «obscuritate» nu se înţelege nimic altceva decât bolile şi suferinţele corpului *şi* ale spiritului (*mentis*). Intenţia autorului (*mens auctoris*) este în general să ne înveţe că cei ce au obţinut leacul spagiric printr-o părticică infimă care, aşa cum arăta şi bobul de muştar[367], este

364 Berthelot, *Alch. grecs*, II, iv, 28, p. 86.

365 Explicaţia lui Ophiuchos (constelaţia Anguitenens, Serpentarius) ca demon este dificilă. Stă astronomic pe Scorpion şi de aceea are astrologic legătură cu otrava şi medicul. De fapt, Ophiuchos este în semnificaţie antică în principal Asclepios (Roscher, *Lexikon* VI, p. 921 şi urm.). La Hipolit (*Elenchos*, IV, 47, 5 şi urm., p. 71) se menţionează că în timp ce constelaţia Engonasi (cel care stă în genunchi) îl prezintă pe Adam în chinurile sale şi de aceea constituie prima creaţie, Ophiuchos înseamnă a doua creaţie, şi anume renaşterea prin Cristos, căci el împiedică şarpele să atingă corona (στέφανος, *corona borealis*, coroana Ariadnei, cea iubită de Dionysos). (Cf. şi Bouché-Leclercq, *l'Astrologie grecque*, p. 609.) Această interpretare se potriveşte bine cu „Mântuitorul Asclepios". Datorită faptului că după concepţia antică sub această constelaţie se nasc şi îmblânzitori de şerpi, este posibil să-şi fi făcut loc aici şi o semnificaţie nefastă (poate şi prin scorpionul „otrăvitor").

366 Μόλυβδος înseamnă substanţa arcană.

367 Trimitere la *Mat*. 13, 31: „Simile est regnum coelorum grano sinapis."

administrată într-un anumit fel, vindecă toate bolile fără deosebire, din cauza simplităţii <atât de> eficiente[368] a legăturii din medicament, încât nicio varietate a numeroaselor boli nu îi poate rezista. Există de altfel multe întunecări şi boli ale spiritului (*mentis*), ca nebunia (*vesania*), delirul (*mania*), demenţa (*furia*), stupiditatea (*stoliditas*) şi altele de tot soiul, prin care judecata (*animus*) este întunecată şi păgubită; prin acest unic leac spagiric ele sunt tămăduite întru totul. Nu numai că el redă judecăţii (*animo*) sănătatea, ci şi ascute efectiv spiritul (*ingenium*) şi mintea (*mentem*) omului, aşa încât tot ceea ce se referă la minune[369] îi vine uşor *puncto* înţelegere (*intellectu*) şi percepere (*perceptu*) şi acestora nu le rămâne ascuns nimic ce este prezent în <regiunile> de sus şi de jos."[370]

Propoziţia din *Tabula smaragdina* „... quia vincet omnem rem subtilem" (pentru că el vrea să învingă orice lucru fin) este interpretată de Dorneus după cum urmează: „res subtilis" este Mercurius, respectiv „spiritales tenebrae mentem occupantes" (întunecimile spirituale care domină mintea). „Subtile" înseamnă „spiritus". Întunecimea este de aceea, în opinia lui, o posedare spirituală (ca mai sus Olympiodor!), care este expulzată prin *opus* („expellet omnem rem subtilem")[371]. Boala e o „impressio mali" (întipărire a răului) şi este vindecată prin „repressio mali per actum veri centri

368 „Unionis simplicitas" [unire simplă] se referă probabil la teoria simplului" (*simplex*), şi anume a *ideii*. *Simplex* „quod vocat Plato intelligibile non sensibile" [ceea ce Platon numeşte idealul şi nesenzorialul]. „Simplex est pars inopinabilis" [Simplul este partea de neconceput], este „indivisibile", este „unius essentiae" [de *o* esenţă]. *Anima* este *simplex*. „Opus non perficitur nisi vertatur res in simplex." [Opera poate să fie terminată numai dacă lucrul este transformat în simplu."] „... conversio elementorum ad simplex" [... întoarcerea elementelor la simplu]. „Homo est dignior animalium et propinquior simplici: et hoc propter intelligentiam." [Omul este mai demn decât animalele şi mai aproape de simplu, şi anume din cauza raţiunii sale.] (*Liber Platonis quartorum*, în: *Theatr. chem*., 1622, V, pp. 120, 122, 130, 139, 179, 189)

369 Dorneus, *Speculum philosophorum*, în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 298: „Eius... <veritatis> talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit." [Ei au aflat că forţa lui <a adevărului> este atât de mare, încât poate să facă minuni.] Tot în *loc. cit.*, pp. 497 şi 507.

370 *Physica Trismegisti*, în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 433.

371 *Loc cit*., p. 434.

et universi in corpus“ (reprimare a răului prin acţiunea centrului adevărat şi universal asupra corpului). Centrul este *unarius* (singularul) sau *unum* (unul), pe care se bazează *unicus homo* (omul unit în sine). Dacă vrea, aşadar, să se vindece de maladiile sale fizice şi spirituale, „ad amussim studeat centrum cognoscere ac scire, eoque se totum conferat, et centrum liberabitur ab omnibus imperfectionibus et morbis[372], ut ad prioris monarchiae statum restituatur“ (atunci să se străduiască să cunoască exact centrul şi de aceea să ştie, şi să se unească prin acesta în totalitate, şi <astfel> centrul este eliberat de toate imperfecţiunile şi bolile, ca să ajungă din nou la conducerea unică iniţială)[373].

159 Aceste fragmente citate din Dorneus se referă, ce-i drept, mai puţin la periclitarea prin operă, cât la tămăduirea prin rezultatul operei. Remediul ia naştere însă tocmai din Mercurius, acel spirit[374] despre care filosofii spun: „Accipite spiritum nigrum veterem[375], et eo corpora diruite et cruciate, quousque alterantur.“ (Luaţi bătrânul spirit negru şi distrugeţi şi chinuiţi cu el corpurile, până ce se transformă.)[376] Distrugerea corpurilor este prezentată şi ca luptă; astfel, în Sermo XLII din *Turba* se spune: „Irritate bellum inter aes et argentum vivum, quoniam peritum tendunt et corrumpuntur prius“ etc. (Incitaţi război între minereu şi argint viu, căci ele tind spre distrugere şi sunt mai înainte stricate.) „Inter ea pugnam irritate aerisque corpus diruite, donec pulvis fiat.“ (Incitaţi lupta între ei şi distrugeţi corpul minereului, până ce devine pulbere.)[377] Această luptă înseamnă *separatio*, *divisio*, *putrefactio*, *mortificatio* şi *solutio*, care reprezintă starea haotică originară, şi anume cearta dintre cele patru elemente vrăjmaşe. Dorneus alegorizează această cuaternitate gâlcevitoare şi

372 Centrul nu poate să fie deci simplu Dumnezeu (ca fiind Unul), căci poate să cadă pradă bolii numai în om.

373 Dorneus, *Vita brevis*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 531.

374 Cf. *Der Geist Mercurius*.

375 Altă variantă: „et unientem“.

376 *Turba*, ed. Ruska, Sermo XLVII, p. 152.

377 *Loc. cit.*, Sermo XLII, p. 149.

răuvoitoare cu şarpele cu patru coarne (*quadricornutus serpens*), pe care diavolul a încercat după căderea sa din cer să-l imprime spiritului omenesc, şi anume „ambiţia, brutalitatea, calomnia şi dezbinarea“[378]. Aşa cum se vede, Dorneus transpune motivul războiului[379] pe plan moral[380] şi îl apropie astfel de conceptul modern al disocierii psihice care, după cum se ştie, este fundamentul nevrozelor şi psihozelor psihogene. În „cuptorul crucii“ şi în foc omul dobândeşte, spune *Aquarium sapientum*, „asemenea aurului pământesc un cap negru drept de corb[381], adică el este complet desfigurat şi luat în derâdere de lume[382], şi asta nu numai timp de patruzeci de zile şi de nopţi sau ani[383], ci adesea pe toată durata

378 „... diabolum ista in caelum erexisse decidens ac deiectus ab eo, nec non illa postmodum in mentem humanam infigere conatum fuisse, videlicet ambitionem, brutalitatem, calumniam, et divortium“ (*Vita brevis*, *loc. cit.*, p. 531).

379 *Gespräche des Eudoxi und Pyrophili über den Uralten Ritter-Krieg* (Discuţiile lui Eudoxi şi Pyrophili despre străvechiul război al cavalerilor) este titlul unui tratat apărut în 1604. Cf. şi articolul meu „Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus“.

380 În mod asemănător spune şi *Aquarium sapientum* (*Mus. herm.*, p. 129): „... homo, a Deo in fornacem tribulationis collocatur, et ad instar Compositi Hermetici tam diu omnis generis angustiis, diversimodisque calamitatibus et anxietatibus premitur, donec veteri Adamo et carni (Ephes. 4) siet mortuus, et tamquam vere novus homo... iterum resurgat“ [... omul este pus de Dumnezeu în cuptorul suferinţei şi este năpăstuit ca compusul ermetic atâta timp cu necazuri de tot soiul şi diferite vicisitudini şi anxietăţi, până ce se stinge din vechiul Adam şi din carne şi apoi... renaşte într-adevăr ca un om nou].

381 „Rectum nigrum corvi caput soritur.“ [El dobândeşte capul negru drept de corb.] (*Loc. cit.*, p. 130)

382 Aici autorul menţionează „Sap. 5“, prin care se referă în mod evident la versetele 3–4: „Hi sunt quos habuimus aliquando in risu et in similitudine improperii. Nos insensati vitam illorum aestimabamus insaniam et finem illorum sine honore.“ [Vulgata] Autorul aminteşte aici şi de *Iov* 30, din care este de scos în evidenţă versetul 10: „Abominantur me et longe fugiunt a me et faciem meam conspuere non verentur.“

383 *Fac.* 8, 6–7: După ce au trecut patruzeci de zile, Noe a dat drumul unui corb. *Fac.* 7, 7: Creşterea apelor potopului. *Fac.* 7, 4: „Ego pluam super terram quadraginta diebus et qudraginta noctibus.“ *Luca* 4, 1: „<Isus> agebatur a Spiritu in desertum diebus quadraginta, et tentabatur a diabolo.“ *Ieş.* 34, 28: Moise rămâne acolo cu Domnul patruzeci de zile şi patruzeci de nopţi. *Deut.* 8, 2: Şederea timp de patruzeci de ani a poporului prin pustie.

vieţii sale, atât de mult, încât trebuie să trăiască mai multă durere de inimă decât mângâiere şi bucurie, mai multă tristeţe decât satisfacţie în viaţa sa".[384] Din aceste cuvinte reiese clar că *nigredo* produsă de adept înseamnă o *deformatio* a lui şi o suferinţă sufletească, pe care autorul o compară cu cea a sărmanului bărbat Iov. Nefericirea nemeritată a lui Iov pe care i-a dat-o Dumnezeu este, după cum se ştie, suferinţa slujitorului Domnului şi o prefigurare a lui *passio Christi*. Vedem aici cum figura fiului omului migrează treptat în cea a omului obişnuit care a luat „lucrarea" asupra sa.

160 Încă Wei Po-yang, complet neinfluenţat de alchimia din vest şi neîmpovărat de premisele psihologiei noastre creştine, face în veacul al II-lea al erei noastre o evocare drastică a acelor suferinţe care survin dintr-o eroare în timpul lucrării:

„... disaster will come to the black mass: Gases from food consumed will make noises inside the intestines and stomach. The right essence will be exhaled and the evil one inhaled. Days and nights will be passed without sleep, moon after moon. The body will then be tired out, giving rise to an appearance of insanity. The hundred pulses will stir and boil so violently as to drive away peace of mind and body... ghostly things will make their appearance, at which he will marvel even in his sleep. He is then led to rejoice, thinking that he is assured of longevity. But all of a sudden he is seized by an untimely death."[385]

384 „... per spiritualem istam suam mortem, anima sua omnino eximitur" [... prin această moarte spirituală a sa sufletul său este distrus complet] (*loc. cit.*, p. 130).

385 *An Ancient Chinese Treatise*, p. 238. [Dezastru va veni asupra masei negre: gaze de la hrana consumată vor produce zgomote în interiorul intestinelor şi stomacului. Esenţa corectă va fi expirată şi cea rea inspirată. Zile şi nopţi vor trece fără somn, lună după lună. Corpul va fi epuizat, dând impresia de nebunie. Cele o sută de pulsuri se vor agita şi vor fierbe atât de violent, încât vor alunga pacea minţii şi trupului... Lucruri fantomatice îşi vor face apariţia, iar el se va minuna de ele până şi în somn. El ajunge atunci să se bucure, închipuindu-şi că asta îi asigură longevitatea. Dar dintr-o dată este surprins de moartea prematură.] Cf. aici motivul chinului în: *Der philosophische Baum*, par. 439 şi urm. [citatul de mai sus în par. 434].

De aceea este de înţeles când KHUNRATH scrie: „Mai cu seamă însă roagă-l pe Dumnezeu... pentru *spiritus discretionis bonum*, spiritul bun care distinge binele de rău, pentru ca acesta să te introducă în adevărata cunoaştere şi înţelegere a luminii naturii, în Marea Carte a Naturii, iar astfel te vei orienta din labirintul foarte numeroaselor cărţi confuze pe hârtie şi pergament… spre temeiul adevărului, şi te vei descurca spre a ajunge la ceea ce este drept.“[386]

Şi *Tractatus aureus* cunoaşte depresia adeptului. Astfel, el spu- 161
ne la sfârşitul capitolului I:

„Fiul meu, această piatră este ascunsă, <ea este> multicoloră şi născută într-*o* culoare, învăţaţi să o cunoaşteţi şi ascundeţi<-o>. Dacă Atotputernicul admite, atunci veţi scăpa astfel de cea mai mare boală, de tristeţe[387], de orice păgubire şi temere, veţi ajunge cu ajutorul ei din întuneric la lumină, din deşert pe tărâm locuit, din strâmtoare în larg.“[388]

Aceste mărturii ar trebui să ajungă pentru a arăta nu numai că 162
laborantul era inclus în opera sa, ci *şi că o ştia*.

7. LEGĂTURA DINTRE SIMBOLUL REGELUI ŞI CONŞTIINŢĂ

Apoteoza regelui, înălţarea nouă a soarelui, vrea să însemne 163
după ipoteza noastră că s-a realizat o nouă dominantă a conştiinţei şi astfel a avut loc o inversare a potenţialului psihic: conştiinţa nu se mai află sub stăpânirea inconştientului, stare în care dominanta este ascunsă în inima întunericului şi inconştientă, ci a văzut şi a cunoscut un ţel suprem. Această întorsătură evocă apoteoza regelui, iar sentimentul corespunzător al acestei regenerări nu se exprimă nicăieri mai clar decât în unele dintre coralele noastre cele

386 *Hyl. Chaos*, p. 186 şi urm.

387 În locul lui „tristitia“ folosit în acest citat textele au de obicei „melancholia“ ca sinonim pentru *nigredo*. *Cons. coniugii*, p. 125 şi urm.: „Melancholia, id est, nigredo.“

388 *Ars chem*., p. 13 şi urm.

mai frumoase. În această transfigurare este inclusă mama *luna*, aspectul matern al nopţii, din *Cantilena*, de care aminteşte apoteoza de la sfârşitul lui *Faust* II. Este ca şi cum ar fi răsărit luna în noapte, într-o splendoare la fel de divină ca însuşi soarele. Aşa cum „curge" regina noastră „din balsam", aşa se revarsă din zeiţa celestă celebrată în *Actele lui Toma* (capitolul 6) mirosul plăcut. Ea nu este numai mamă, ci şi κόρη, τοῦ φωτὸς θυγάτηρ (fată, fiica luminii). Ea este Sophia gnostică[389], iar acesteia îi corespunde mama alchimică. Dacă interpretarea noastră a lui *rex sol* este corectă, atunci mama *luna* trebuie să fi ajuns şi ea ca inconştient prin apoteoză în vizibilitate, adică să fi fost făcută conştientă. Ceea ce apare mai întâi ca o *contradictio in adiecto* se elucidează însă la o reflecţie mai profundă ca fiind o conştientizare a unui conţinut esenţial sau principal al inconştientului. În primul rând şi mai ales femininul din bărbat, *anima*, este cel care devine vizibil, în al doilea rând clarul de lună este cel care înlesneşte vederea în noapte, adică o anumită luminare, respectiv penetrabilitate a inconştientului[390], şi în al treilea rând luna reprezintă rotundul (*rotundum*), dar la explicarea lui mai în amănunt pot renunţa aici, căci cititorul o găseşte în *Psihologie şi alchimie*. Rotundul (*plenilunium*, *circulus lunaris*[391]) este, corespunzător soarelui ca imagine în oglindă, omul primordial care apare în lumea sublunară (*anthropos*), adică din punct de vedere psihologic Sinele, totalitatea psihică.[392]

389 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 58 şi urm. [Ref. la *Actele lui Toma*, cf. *Neutestamentliche Apokryphen*, ed. Hennecke, p. 260.]

390 *Anima* mijloceşte între conştiinţă şi inconştientul colectiv, ca *persona* între Eu şi mediul înconjurător. A se vedea *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 305 şi urm., 339 şi 507.

391 În *Scriptum Alberti* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 527) se găseşte următorul pasaj: „... ciconia pulcherrima ibi sedebat, quasi se appellans circulum Lunarem" [... acolo şedea o barză, care se chema oarecum cercul lunii]. Barza are, ca şi *cygnus* şi *anser*, semnificaţie maternă.

392 Se renunţă la coincidenţa apoteozei regelui cu *natalis Christi*: „Postremus vero (opus) in altero regali Iovis solio desinet, a quo Rex noster potentissimus coronam pretiosissimis rubinis contextam suscipiet, «sic in se sua per vestigia volvitur annus»." [La urmă se încheie însă opera iarăşi la tronul lui Iupiter, de la

Luna mijloceşte între reprezentarea fecioarei-mame şi cea a co- 164
pilului, care este creat rotund, sănătos şi desăvârşit. Noua naştere din lună poate fi exprimată de aceea atât prin bucuria pascală a creştinului, ca şi prin emoţia zorilor mistici, *aurora consurgens*, căci regele înviat este „sufletul care i se toarnă pietrei moarte“[393]. Ideea rotundului este exprimată şi în coroană, care înseamnă regalitatea. *Corona regis* este menţionată[394] ca sinonimă cu *cinis* (cenuşă), *corpus*, *mare*, *sal*, *mater* şi *virgo sancta*, fiind deci identificată clar cu femininul.

Această relaţie ciudată a rotundului cu mama se explică din 165
aceea că ea este, în calitate de inconştient, oarecum locul în care şi din care apare simbolul totalităţii. Faptul că rotundul este, ca să zicem aşa, conţinut în *anima* şi întru câtva vestit de aceasta îi conferă acea însemnătate şi fascinaţie extraordinară, specifică în sens bun şi rău „etern femininului“. Pe o anumită treaptă, femininul apare de aceea ca purtătorul propriu-zis al totalităţii râvnite şi al factorului eliberator ca atare.

Încercarea noastră explicativă porneşte de la faptul că *rex* este în 166
esenţă sinonim cu *sol*, iar acesta din urmă este *lumina de zi a psihicului*, şi anume conştiinţa, care se înaltă zilnic ca însoţitor fidel al mersului soarelui din marea somnului şi visării şi se stinge din nou seara în ea o dată cu soarele. Aşa cum *sol* colindă în hora planetelor

care regele nostru foarte puternic ridică coroana împodobită cu rubine splendide, „şi astfel anul se derulează mai departe în propriile sale vestigii“.] (*Arcanum hermet. phil. opus*, p. 82). [În Abraham Eleazar (*Uraltes chymisches Werk*, Partea a II-a, p. 51) se spune: „... trebuie să fiu prinsă aici de această neagră cruce şi trebuie să fiu spălată prin mizerie cu oţet şi să fiu făcută albă, pentru ca interiorul capului meu să devină aidoma lui *sol* sau *marez* <aer = spirit>, şi inima mea precum un granat să strălucească, şi vechiul Adam să iasă din nou din mine. O! *Adam Cadmon*, cât eşti tu de frumos! şi împodobit cu *ricmah* <[*riqma*] = veşmânt colorat> al regelui lumii! Ca Chedarul <*Cânt. cânt.* 1, 4> sunt de oacheşă de-acum.“ etc.

393 *Exercit. in Turbam* (*Art. aurif.*, I, p. 181): „Rex ortus est, id est, anima... lapidi mortuo infusa est“ [regele a răsărit, adică sufletul... a fost turnat pietrei moarte].

394 *Loc. cit.*, p. 180.

şi în spaţiile presărate cu stele ale cerului ca figură solitară şi ca oricare dintre ceilalţi arhonţi planetari, tot astfel este şi conştiinţa — care raportează „conştientă de sine" totul la Eul său ca la centrul cosmosului — unul dintre arhetipurile inconştientului, comparabil cu regele Helios din sincretismul antic târziu, aşa cum ne apare de exemplu la Iulianus Apostata. Aşa ar arăta pesemne complexul conştiinţei, dacă ar putea fi văzut de pe una dintre celelalte planete, ca spre exemplu soarele de pe pământ. Într-adevăr, personalitatea subiectivă a Eului, cu alte cuvinte deci conştiinţa cu conţinuturile sale, este văzută în diversele ei ipostaze de către un observator inconştient sau mai degrabă de către unul aflat în spaţiul inconştientului. Că aşa stau lucrurile o dovedesc visele, în care este reprezentată adesea personalitatea conştientă, Eul visătorului, dintr-o perspectivă care este diferită de cea a conştiinţei „toto coelo". Un asemenea fenomen nu ar putea surveni câtuşi de puţin dacă nu ar exista în inconştient posibilitatea altor puncte de vedere ce se află în contradicţie sau în concurenţă cu conştiinţa Eului. Aceste relaţii sunt exprimate în mod adecvat prin parabola planetelor. Regele nostru reprezintă conştiinţa Eului, subiectul tuturor subiectelor, ca obiect. El arată prin destinul său mitic ascensiunea şi apusul acestui fenomen minunat şi divin al creaţiei, fără de care lumea nu are concreteţe. Căci tot ceea ce este constă numai din ştiutul ([*Ge*wußtsein; faţă de *Be*wußtsein, conştiinţă — *N. t.*] său direct ori indirect, şi acest ştiut mai este şi reprezentat uneori aşa cum nici el însuşi nu se ştie, deci de pildă ca observat de pe o altă planetă ba cu o privire binevoitoare, ba răutăcioasă.

167 Această stare de lucruri nu foarte simplă provine pe de o parte din faptul că Eul are însuşirea paradoxală de a fi atât subiect, cât şi obiect al ştiinţei sale, pe de altă parte din aceea că psihicul nu este o unitate, ci o „constelaţie", în care mai există pe lângă soare şi alte lumini. Complexul Eului nu este singurul complex psihic.[395]

395 Reprezentarea primitivă a unei multitudini de suflete într-un individ se află în consens cu constatarea noastră. Referitor la această problemă, a se vedea Tylor, *Die Anfänge der Cultur*, Partea I, p. 426 şi urm., Schultze, *Psychologie der Naturvölker*, p. 268, Crawley, *The Idea of the Soul*, p. 235 şi urm., Frazer,

Posibilitatea ca unele complexe inconştiente să dezvolte o anumită luminozitate, adică o anumită conştiinţă, nu trebuie înlăturată, căci de aici pot lua naştere un fel de personalităţi secundare, aşa cum o demonstrează experienţa psihopatologică. Însă dacă acest lucru este posibil, atunci este posibilă şi observarea complexului Eului dintr-o altă perspectivă, care se găseşte în acelaşi psihic. După acum am spus deja, mi se pare că în aceasta constă prezentarea critică a complexului Eului în vise şi în stări pihice de excepţie.

Conştiinţa ştie adesea puţin sau nu ştie nimic despre transfor- 168
marea sa şi nici nu vrea să ştie nimic; cu cât se comportă mai dominator şi mai convinsă de valabilitatea eternă a adevărului său şi cu cât este mai sigură de el, cu atât mai mult se şi identifică cu el. Astfel trece regatul de la *sol*, care este un zeu natural, asupra regelui uman, care personifică suprareprezentarea ajunsă la stăpânire şi de aceea trebuie să-i împărtăşească soarta. În lumea fenomenală este valabilă legea lui πάντα ῥεῖ, a trecerii veşnice, şi se pare că tot ce este adevărat se transformă şi că numai ceea ce se transformă rămâne adevărat. Totul îmbătrâneşte şi necesită transformare şi înnoire.

Fără scrupule se constată de pe o altă planetă că regele îmbătrâ- 169
neşte, încă înainte ca acesta să vrea să o realizeze: suprareprezentările, aşa-zisele dominante, se modifică, şi schimbarea care, după cum am spus, rămâne adesea ascunsă conştiinţei se oglindeşte numai în vise. Regele *sol* cutreieră ca arhetip al conştiinţei prin lumea inconştientului ca una dintre acele numeroase făpturi care sunt poate şi ele capabile de o conştiinţă. Aceste lumini mai mici sunt după concepţia veche identice cu corespondenţele planetare în psihic postulate de astrologie. De aceea dacă un alchimist reuşeşte să invoce spiritul saturnian ca *paredros*, asta înseamnă o tentativă de conştientizare a unui punct de vedere ce nu este al Eului şi totodată o relativizare a conştiinţei Eului şi a conţinuturilor sale. Intervenţia spiritului planetar este dorită ca ajutor şi gândită ca atare. Dacă regele îmbătrâneşte şi necesită o regenerare, atunci este

Taboo and the Perils of the Soul, pp. 27 şi 80, şi *Balder the Beautiful*, II, p. 221 şi urm.

instalată un fel de baie planetară, adică o baie în care toate planetele îşi revarsă „influenţele".[396] Astfel se exprimă ideea că dominanta devenită decrepită a asistenţei şi influenţei luminilor sale secundare are nevoie de întărire şi înnoire. Ea este întru câtva dizolvată în substanţa celorlalte arhetipuri planetare şi apoi realcătuită. Prin acest proces de topire şi retopire ia naştere un nou aliaj, care posedă o natură oarecum mai cuprinzătoare prin aceea că a preluat în sine influenţele celorlalte planete, respectiv metale.[397]

170 În acest tablou alchimic se poate recunoaşte cu uşurinţă proiecţia procesului de transformare: îmbătrânirea unei dominante psihice se constată din faptul că ea cuprinde şi exprimă în tot mai mică măsură totalitatea psihică. Se poate spune şi că sufletul nu se mai simte complet preluat în dominantă, ceea ce se manifestă prin scăderea puterii ei de fascinaţie şi prin aceea că nu mai mişcă sufletul la fel de mult ca înainte. Pe de altă parte, nici conţinutul său de idei nu mai este înţeles suficient sau ceea ce se înţelege din el nu mai atinge inima. Dintr-un *sentiment d'incomplétude* de acest fel rezultă acum o reacţie compensatorie, care atrage alte domenii spirituale şi conţinuturile lor, pentru a umple locurile goale. Acesta este de regulă un proces inconştient care începe întotdeauna acolo unde orientarea şi atitudinea conştiinţei se dovedesc a fi neîndestulătoare. Scot în evidenţă acest aspect, întrucât conştiinţa este un evaluator prost al propriei sale situaţii şi se încăpăţânează adesea să susţină iluzia că atitudinea ei este exact cea corectă şi ea este împiedicată în acţiunea ei numai de către anumite inconveniente exterioare. Dacă într-un asemenea caz ar fi luate în seamă visele, atunci ar putea să reiasă curând de ce a devenit ineficientă premisa conştiinţei. Dacă în cele din urmă chiar apar atunci simptome nevrotice, este dezminţită în acest fel poziţia conştiinţei, adică suprareprezentarea sa, şi în inconştient se pregăteşte o revoltă a acelor arhetipuri care au fost cel mai tare reprimate prin atitudinea conştiinţei. Atunci nu mai rămâne pentru

396 *Psych. und Alch.*, fig. 27, 57, 257.
397 *Loc. cit.*, fig. 149.

terapie nimic altceva decât să confrunte Eul cu adversarul său, astfel începând procesul de topire şi retopire. Confruntarea se exprimă în mitul alchimic al regelui ca ciocnire a lumii paterne masculin-spirituale, a lui *rex sol*, cu lumea maternă htonic-feminină a lui *aqua permanens*, respectiv a „haosului". Ilegitimitatea acestei relaţii apare ca incest, în cazul *Cantilenei* mascată prin adopţie, care are totuşi drept consecinţă o graviditate a mamei. După cum am explicat deja altundeva, incestul exprimă unirea a ceea ce este înrudit, respectiv de acelaşi fel, adică adversarul lui *sol* este propriul său aspect htonic-feminin, pe care el pare să-l fi uitat. Reflectarea lui *sol* este feminina *luna*, care-l dizolvă pe rege în umiditatea ei. Este ca şi cum *sol* ar coborî în adâncul întunecat al apelor lumii sublunare, pentru a îmbina forţele de sus cu cele de jos (a se compara cu coborârea lui Faust la mume!). Dominanta devenită ineficientă a conştiinţei dispare în chip ameninţător în conţinuturile ascendente ale inconştientului, iar astfel survine mai întâi o opacizare a luminii. Elementele haosului primordial care se opun reciproc îşi dezlănţuie lupta, ca şi cum nu ar fi fost niciodată îmblânzite. Aici este dus până la capăt conflictul dintre dominanta conştiinţei Eului pe de o parte şi conţinuturile inconştientului pe de alta, şi anume mai întâi în aşa fel, încât raţiunea încearcă să-i pună cătuşe adversarului ei. Aceste tentative eşuează însă pe termen lung, şi anume până ce Eul îşi acceptă neputinţa şi lasă să se desfăşoare lupta furioasă care se dă în el între puterile psihice. Dacă Eul nu intervine cu o rezonabilitate provocatoare, atunci opuşii se apropie între ei tocmai prin luptă, şi ceea ce avea aspect de moarte şi distrugere se transformă treptat într-o stare latentă de armonie, care este exprimată în mod adecvat prin simbolul sarcinii.[398] Astfel se modifică şi *rex*, adică dominanta anterioară a conştiinţei, într-o totalitate reală, în vreme ce mai înainte avea doar o pretenţie de totalitate.

398 Faza luptei opuşilor este prezentată de cele mai multe ori prin animale aflate în luptă, ca lei, dragoni, lupi şi câini. Cf. de exemplu simbolurile LAMBSPRINCKiene în: *Mus. herm.*

171 *Cantilena* ne-a dezvăluit care este acea suprareprezentare supusă transformării nu numai la Ripley, ci şi la mulţi alţi alchimişti: este concepţia medieval-creştină despre lume. Această problemă este acum de o asemenea amploare, încât nu ne putem aştepta nici măcar la o conştienţă cât de cât apropiată a acesteia în Evul Mediu. Trebuia să se deruleze la acea vreme încă total în proiecţie, adică inconştient. Din acelaşi motiv este şi acum greu de înţeles de ce se loveşte interpretarea psihologică a *Unului*, şi anume a lui *filius regius*, de cele mai mari dificultăţi. Din felul imnic în care îşi slăvesc alchimiştii „fiul" recunoaştem clar că ei se referă cu acest simbol fie la însuşi Cristos, fie la o corespondenţă. Fireşte că nu mai este vorba aici de personalitatea istorică Isus, care era atunci complet acoperită de figura dogmatică a persoanei a doua trinitare. Acest simbol se evidenţiase treptat după o dezbatere seculară, deşi era deja clar prefigurat în logosul *Evangheliei cea de la Ioan*. Iar reprezentarea lui Dumnezeu ca *senex et puer* a fost concepută nu numai de alchimişti, ci şi de clericii nealchimişti ca transformare a Domnului, şi anume ca o revelaţie a lui Iehova cel mânios şi răzbunător veterotestamentar drept Dumnezeul iubirii din Noul Testament. Astfel se manifesta arhetipul regenerării regelui nu numai la „filosofi", ci şi în cercuri bisericeşti.[399]

172 Despre o explicaţie psihologică a simbolului lui *filius regius* poate fi vorba numai atunci când această imagine şi-a lepădat forma de proiecţie şi a devenit o trăire pur psihică. Paralela *lapis–Cristos* arată limpede că *filius regius* era mai mult un eveniment psihic decât unul fizic, căci cel din urmă nici nu poate fi dovedit că există, iar cel dintâi stă în afara discuţiei ca experienţă religioasă. Există multe pasaje de text pe care le putem interpreta fără dificultate ca trăire cristică pe material — oricât de ciudat ar suna. Altele însă pun un asemenea accent pe *lapis*, încât nu putem decât să vedem în ele o înnoire şi completare a imaginii dogmatice. O înlocuire lipsită de echivoc a lui *Deus Christus* prin *filius regius* nu apare, din câte ştiu eu, în literatură, şi de aceea, deşi trebuie să desemnăm alchimia

399 Cf. *Psych. und Alch.*, par. 520 şi urm.

drept eretică, o numim totuşi creştină. *Lapis–Cristos* a rămas o figură amalgamată.

Această constatare este de o importanţă considerabilă pentru 173
concepţia psihologică asupra lui *filius regius*. În ea apare, în locul materialului magic-fascinant, inconştientul care fusese proiectat în acesta. În ceea ce priveşte conştiinţa modernă, sub influenţa protestantismului orientat evanghelic imaginea dogmatică a lui Cristos s-a transformat în figura persoanei lui Isus Cristos care, în raţionalismul liberal ce respingea orice „mistică", a pălit treptat transformându-se în model etic. Lipsa elementului feminin, şi anume a cultului Maicii Domnului, în protestantism a făcut mai mult decât trebuia pentru a desprinde spiritualitatea imaginii dogmatice a lui Cristos din legătura cu omul pământesc şi a-l lăsa astfel să alunece treptat în inconştient. Dacă nişte imagini atât de măreţe şi atât de însemnate cad pradă uitării, ele nu dispar în acest fel din domeniul omenirii, nici nu-şi pierd puterea psihică. Cine deţinea în Evul Mediu mistica alchimiei rămânea în conexiune cu dogma vie, chiar dacă era protestant. Aici şi zace probabil motivul pentru care apogeul înfloririi alchimiei s-a situat tocmai la sfârşitul secolului al XVI-lea şi în secolul a XVII-lea: ea constituia pentru protestant într-o oarecare măsură un ultim mijloc ca să mai fie catolic. *Opus alchymicum* mai conţinea un rit de transformare valoros şi un *mysterium* concret. Alchimia nu a înflorit însă numai în ţările protestante, ci şi în cele catolice, cunoscând încă în veacul al XVIII-lea în Franţa o răspândire largă, aşa cum o dovedesc numeroase manuscrise şi lucrări, precum cele ale lui Dom Pernety (1716–1800 sau 1801) şi Lenglet Dufresnoy (1674–1752 sau 1755), ca şi marea scriere colectivă a lui Manget (1702). Lucrul nu este surprinzător în măsura în care în Franţa se pregătea atunci „schisma" anticreştină modernă, ce urma să culmineze mai întâi în revoluţie, acest preludiu relativ inofensiv al grozăviei din ziua de azi. Decăderea alchimiei în epoca Iluminismului a însemnat pentru mulţi europeni şi un *descensus ad inferos* al tuturor imaginilor dogmatice care, cel puţin aparent, fuseseră până atunci încă nemijlocit prezente în enigmele substanţei chimice.

174 Aşa cum la individ descompunerea dominantei conştiinţei are drept consecinţă ivirea haosului[400], aşa se întâmplă şi cu masele (Războiul ţărănesc, anabaptismul, Revoluţia franceză) şi, aşa cum la cel dintâi izbucneşte o luptă a tuturor elementelor, aşa se dezlănţuie la cele din urmă primordiala dorinţă de ucidere şi beţia de sânge. Este acea suferinţă a mamei, pe care *Cantilena* o descrie atât de elocvent. Pierderea imaginilor eterne nu este cu siguranţă un lucru minor pentru omul cu judecată. Cum însă există infinit mai mulţi oameni fără judecată, se pare că nu observă nimeni că acel adevăr exprimat în dogmă dispare într-o depărtare nebuloasă şi nimănui nu pare că-i lipseşte ceva. Omul cu judecată ştie şi simte că psihicul său este preocupat şi neliniştit din pricina pierderii unei cauze care constituia esenţa vitală a strămoşilor săi. Cel fără judecată (ἄνοος) nu simte această lipsă şi descoperă abia din gazetă (şi atunci mult prea târziu) simptome îngrijorătoare care acum chiar că sunt exterioare, pentru că mai înainte nu au fost percepute la sine însuşi, aşa cum nu se remarcase nici prezenţa simbolului. Dacă ar fi fost luate în seamă, atunci s-ar fi înălţat, ca odinioară în Antichitate în jurul morţii marelui Pan, un vaiet bocindu-l pe zeul pierdut.[401] În loc de aceasta, cei bine intenţionaţi au asigurat că trebuie numai să credem că el se mai află aici, astfel fiind însă sprijinită doar nonconştienţa. O dată ce simptomele sunt în exterior sub forma unei boli mintale politico-sociale, nu mai putem convinge pe nimeni că acest conflict zace în psihicul fiecărui individ, întrucât acum ştie oricine unde îi este duşmanul. Atunci se produce efectiv conflictul care rămâne în psihicul omului cu judecată un fenomen

400 *Psych. und Alch.*, par. 38 şi 56 şi urm.

401 În Antichitatea târzie Pan nu mai era zeul grotesc al păstorilor, ci dobândise o semnificaţie filosofică. La naasenii lui Hipolit el este una dintre formele πολύμορφος Ἄττις (*Elenchos*, V, 9, 9, p. 99) şi este sinonim cu Osiris, Sophia, Adam, Korybas, Papa, Bakcheus etc. Povestea bocetului se găseşte în Plutarh, *De defectu oraculorum*, 17. Corespondenţa modernă este strigătul lui Zarathustra: „Dumnezeu este mort." (Textual: „Să fie oare cu putinţă?! Acest prea sfânt moşneag încă n-a auzit, acolo în pădurea lui, că *Dumnezeu e mort!*" În Nietzsche, *Aşa grăita-a Zarathustra*, „Precuvântarea lui Zarathustra") — [Editura Humanitas, Bucureşti, 1994, trad. Ştefan Aug. Doinaş, p. 67 — *N. t.*].

intrapsihic, însă la nivelul proiecţiei devine scindare politică şi faptă violentă criminală. Pentru a produce asemenea urmări trebuie convins omul cât se poate de temeinic de insignifianţa şi nimicnicia psihicului său şi a psihologiei în genere. Trebuie lămurit de la înălţimea tuturor amvoanelor autorităţii că orice salut vine din exterior şi că sensul existenţei sale constă în „comunitatea populară", pentru a-l aduce uşor într-acolo unde se îndreaptă el oricum cel mai degrabă de la natură, şi anume în ţara copiilor, unde se emit pretenţii exclusiv faţă de ceilalţi şi, dacă are loc pe undeva o nedreptate, de vină este întotdeauna celălalt. Dacă el nu mai ştie prin ce este ţinut psihicul său, atunci se măreşte potenţialul inconştientului şi acesta preia conducerea. Dorinţa copleşeşte omul şi ţelurile iluzorii care se pun în locul imaginilor eterne îi incită lăcomia. Animalul de pradă l-a cuprins şi îl face curând să uite că este om. El îl împiedică prin afectele sale să facă orice reflecţie care ar putea sta în calea viselor sale infantile de dorinţă şi îl umple în schimb cu sentimentul unei justificări nou dobândite a existenţei, ameţindu-l totodată cu o dorinţă lăcomă de jaf şi cu setea de sânge.

Numai prezenţa vie a imaginilor eterne poate să acorde psihi- 175
cului acea demnitate care îl face pe om să i se pară plauzibil, precum şi lesne din punct de vedere moral să stăruie la psihicul său şi să fie convins că merită să rămână la el. Numai atunci se va lămuri el că lui îi aparţine conflictul, că dezbinarea este bogăţia sa chinuitoare, pe care nu o înlăturăm atacând pe alţii şi că, dacă soarta cere de la el culpă, este o culpă faţă de sine însuşi. El recunoaşte astfel valoarea psihicului său, căci nimeni nu poate fi vinovat de un nimic. Dar dacă omul îşi pierde propriile valori, atunci el devine hoţul înfometat, lupul, leul şi oricare fiară sălbatică ce îi serveşte alchimistului drept simbol pentru acele apetituri care se pornesc atunci când apele negre ale haosului, adică ale nonconştienţei proiecţiei, au înghiţit regele.[402]

402 „Au milieu du Chaos est un petit globe heureusement distingué, qui est l'endroit éminent du rapport de tout ce qui este utile à ceste recerche. Ce petit lieu est plus capable que tout l'entier, ceste partie comprenant son tout, cet accessoire plus abondant que son principal ouurant le poinct de ses thresors fait ap-

176 Este o trăsătură fină a *Cantilenei* că poftele de graviditate ale lumii materne primordiale sunt potolite cu carne de păun, aşadar cu propria carne, şi cu sânge de leu, aşadar cu propriul sânge.[403] Dacă e ca acel conflict proiectat să fie vindecat, atunci el trebuie să se întoarcă în psihicul individului, de unde a pornit în mod inconştient. Cine vrea să stăpânească această scufundare, acela trebuie să celebreze cu sine însuşi cuminecătura şi să-şi mănânce şi bea propria carne şi propriul sânge, adică să poată cunoaşte şi accepta în sine pe celălalt. Dacă rămâne însă la unilateralitatea sa, cei doi lei se vor sfârteca reciproc. Acesta este pesemne sensul învăţăturii lui Cristos, că cineva ia asupra sa povara crucii. Dar dacă unul trebuie să se poarte pe sine, cum va mai putea sfârteca un altul?

177 În simbolismul alchimic astfel de reflecţii sunt sugerate, ceea ce se poate vedea uşor dacă punem aşa-numitele alegorii ceva

paroistre les deux substances qui ne sont qu'une unique... De ces deux se mesle l'vnique parfait, le simple abondant, le composé sans parties, le seul impartible cogneu des sages, duquel sort le Rainceau du Destin, qui s'estend vniment iusques dehors le Chaos, depuis lequel il s'auance sans désordre iusques à la fin légitime." Aşa descrie Béroalde de Verville („Recveil stéganographique", în: *Le Songe de Poliphile*, p. 6) germene Unului în inconştient. [În mijlocul haosului este un mic glob distins în mod fericit, care este locul eminent de referinţă pentru tot ce-i util întru această căutare. Acest loc mic mai capabil decât tot întregul, această parte cuprinzând totul, acest accesoriu mai abundent decât lucrul său principal dezvăluie lăcaşul comorilor sale şi face să apară cele două substanţe care nu sunt decât una singură... Din acestea două se amestecă unicul perfect, simplul abundent, compusul fără părţi, singura secure indivizibilă a înţelepţilor, din care iese încrengătura destinului, care se întinde uniform până în afara haosului, de unde merge mai departe bine rânduită până la finalul legitim. — (Textul poate fi înţeles numai ca descriere imagistică a frontispiciului.)]

403 Leul este, corespunzător naturii sale focoase, „animalul de afect" *par excellence*. Îmbibarea cu sânge, adică cu esenţă, a leului înseamnă de aceea o încorporare a conţinuturilor propriului afect. Prin rană leul este întru câtva găurit, adică afectul este străpuns prin lovitura bine ţintită a armei, şi anume a cunoaşterii ce transluminează, care întrevede motivele afectului. Rănirea respectiv schilodirea leului în alchimie are într-adevăr semnificaţia domolirii concupiscenţei. Cf. Béroalde de Verville, *loc. cit.*, p. 7.

mai exact sub lupă şi nu le repudiem dintru început ca fiind un nonsens lipsit de valoare. Minunata hrănire cu propria substanţă, care corespunde modelului Cristos într-un mod atât de particular, nu înseamnă altceva decât integrarea acelor părţi ale personalităţii care trebuiau să zacă până acum încă în afara conştiinţei Eului. Leu şi păun, imaginile pentru *concupiscentia* şi *superbia*, trimit la pretenţia îndrăzneaţă a umbrei omeneşti, pe care o proiectăm adesea pe semenul nostru, pentru a ne revărsa asupra lui cu aparentă justificare propriile păcate. Deja în imaginea primordială a lui Ouroboros rezidă ideea de a se mânca singur şi de a forma un circuit cu sine însuşi, căci tuturor alchimiştilor mai inteligenţi le era clar că *prima materia* a artei este într-o anumită privinţă omul însuşi.[404] Ouroboros, care-şi mănâncă propria coadă, este un simbol drastic pentru asimilarea şi integrarea contrariului, şi anume a umbrei. Acest procedeu circular este explicat totodată ca un simbol al nemuririi, adică al permanentei autoregenerări, căci despre Ouroboros se spune că se omoară singur şi se învie singur, se fecundează şi se naşte singur. El reprezintă din vechime *Unul*, care reiese din unificarea a ceea ce se contrazice pe sine, şi formează de aceea secretul *primei materia*, care provine ca proiecţie în mod neechivoc din inconştientul omenesc. Acolo trebuie să se găsească deci o stare psihică de fapt care prilejuieşte astfel de manifestări, şi aceste manifestări trebuie să caracterizeze cumva, chiar dacă nu le putem lua literal. Ceea ce este în ultimă instanţă motivul unor asemenea manifestări rămâne mister; dar un mister a cărui apropiere lăuntrică

404 Astfel, încă în tratatul lui Morienus Romanus (sec. VII–VIII) se spune: „Haec enim res a te extrahitur: cuius etiam minera tu existis, apud te namque illam inveniunt, et ut verius confitear, a te accipiunt: quod quum probaveris, amor eius et dilectio in te augebitur. Et scias hoc verum et indubitabile permanere." [Căci acest lucru este extras din tine, fiindcă tu eşti şi mineralul lui: căci el este găsit la tine şi, pentru a o spune mai precis, el ia din tine. Când vei fi probat asta, dragostea pentru acest lucru şi înalta preţuire vor creşte şi mai mult în tine. Şi să ştii că aceasta rămâne adevărat şi indubitabil.] (*Art. aurif.* II, p. 37)

cu *mysteria fidei* a fost presupusă şi simţită de adepţi şi de aceea identificată cu acestea.

8. PROBLEMATICA RELIGIOASĂ A REGENERĂRII REGELUI

178 Psihologia medicală a zilelor noastre a recunoscut drept necesitate terapeutică, chiar drept premisă a oricărei metodici psihologice amănunţite, că conştiinţa este confruntată cu umbra ei[405], ceea ce trebuie să ducă la urma urmei la un oarecare fel de legătură, chiar dacă ar fi ca aceasta să existe mai întâi şi pe termen mai lung doar în conflict deschis. Această dispută nu poate fi eliminată din lume cu mijloace raţionale.[406] Dacă se izbuteşte reprimarea ei prin voinţă, atunci ea continuă în inconştient şi se manifestă doar indirect, ceea ce nu înseamnă însă nicidecum un avantaj. Este eventual chiar mai periculos. Disputa durează până ce îi piere suflul. Raţiunea nu poate să prevadă ce va ieşi de aici. Cert este doar că ambele părţi se transformă. Nu ne putem închipui însă ce va fi în final produsul unirii. Asta este lăsat exclusiv pe seama experienţei ca o trăire mai întâi subiectivă, care reprezintă după mărturia concordantă a istoriei spiritului mereu un fenomen de ordin religios. Dacă medicul urmăreşte deci fără prejudecată dezvoltarea şi desfăşurarea unui conflict de acest fel ţinut conştient, atunci el ajunge negreşit în situaţia de a observa compensări din partea inconştientului, care vizează realizarea unei unităţi. El va întâlni aici multe simboluri care sunt asemănătoare celor ale alchimiei şi nu rareori chiar identice. Va descoperi şi că nu puţine

405 În versiunea freudiană aceasta se petrece prin conştientizarea unor conţinuturi refulate; în cea adleriană prin conştientizarea liniilor directoare fictive etc.

406 Această frază necesită o oarecare îngrădire în măsura în care nu poate fi aplicată tuturor situaţiilor conflictuale ca atare. Ceea ce mai poate raţiunea să decidă fără pagubă trebuie lăsat liniştit în seama unei astfel de decizii. Aici este vorba despre acel conflict pe care raţiunea nu-l mai poate stăpâni fără periclitarea psihicului.

dintre aceste formaţiuni spontane prezintă un caracter numinos care se află la unison cu calitatea mistică a mărturiilor istorice. Se va întâlni nu foarte rar şi cu cazul în care un pacient, care nu avea până atunci absolut nicio relaţie cu problemele religioase, manifestă în mod aproape neaşteptat interes în această direcţie. Poate să fie vorba aici de o convertire a păgânismului modern în creştinism sau a unei confesiuni în alta sau chiar de o continuare a dezvoltării ideilor fundamentale creştine într-o direcţie mai întâi de neînţeles pentru profan. Nu trebuie desigur să subliniez în acest context că nu orice tratament psihic duce în mod automat la conştientizarea conflictului hotărâtor, după cum nu orice intervenţie chirurgicală înseamnă o operaţie de rangul unei rezecţii stomacale. Aşa cum există o aşa-numită chirurgie mică, aşa există şi o psihoterapie mică, ale cărei operaţiuni au un caracter inofensiv şi nu necesită nicidecum astfel de reflecţii cum fac eu în aceste pagini. Este vorba despre un număr mic de pacienţi cu anumite pretenţii spirituale, şi doar aceştia parcurg o dezvoltare care îi ridică medicului probleme de tipul celor relatate aici.

Experienţa arată că unificarea elementelor ce se contrazic este o 179
trăire iraţională care poate fi denumită liniştit şi una „mistică", cu condiţia ca prin aceasta să se înţeleagă o trăire ce nu mai poate fi redusă pe bună dreptate la nimic altceva sau care trebuie oarecum concepută ca improprie. Decisivă aici nu este o prejudecată raţionalistă sau o luare în considerare a teoriilor recunoscute, ci numai şi numai valoarea vitală a soluţiei găsite şi trăite de pacient. În această privinţă medicul care are în primul rând sarcina menţinerii vieţii se găseşte într-o situaţie avantajoasă, căci el este corespunzător formaţiei sale un empirist şi a trebuit să utilizeze dintotdeauna mijloace a căror forţă tămăduitoare o cunoştea, deşi nu o putea înţelege din punct de vedere ştiinţific. Şi tot aşa face prea adesea experienţa că forţa tămăduitoare explicată şi dovedită ştiinţific a medicamentului nu se adevereşte în practică întotdeauna şi în toate situaţiile.

Aşadar, dacă alchimiştii sugerează prin bătrânul lor rege că el 180
este însuşi Dumnezeu, asta este valabil şi despre fiu. Ei înşişi au şovăit şi s-au dat înapoi de la a-şi imagina consecinţele simbolisticii

lor, altminteri ar fi trebuit să explice că până şi Dumnezeu îmbătrâneşte şi trebuie să fie regenerat prin artă. O astfel de gândire ar mai fi fost posibilă cel mult în epoca alexandrină, unde erau făcuţi fără sfială să apară ca prin minune zei. Dar ea îi era străină omului medieval.[407] Îi era mult mai familiară ideea că arta modifică ceva în el însuşi, drept care îi şi concepea produsul ca pe un soi de φάρμακον (medicament). Dacă ar fi dispus de termenul de „psihologie", şi-ar fi numit *medicina* desigur „psihică" şi ar fi conceput regenerarea regelui ca pe o transformare a dominantei conştiinţei sale, ceea ce nu ar fi însemnat câtuşi de puţin o intervenţie magică în sfera divină.

181 Concepţiile şi definiţiile date de oameni divinităţii se succedă în decursul mileniilor într-un şir pestriţ, şi nu mică ar fi fost desigur mirarea evanghelistului Marcu dacă ar fi putut arunca o privire în *Istoria dogmelor* (*Dogmengeschichte*) a lui Harnack. Şi totuşi nu este nicidecum indiferent ce definiţii ale dominantei conştiinţei sale consideră omul ca fiind obligatorii sau ce concepţii îl mână în această privinţă. Căci de asta depinde întrebarea dacă este sau nu conştiinţa rege. Dacă inconştientul stăpâneşte exclusiv, atunci totul riscă să se sfârşească în distrugere, aşa cum ne putem aştepta de la istoria epocii noastre. Dacă dominanta este prea slabă, atunci viaţa se mistuie într-un conflict nefecund, căci *sol* şi *luna* nu vor să se unească. Dacă însă dominanta este fiul, atunci *sol* este ochiul său drept, iar *luna* cel stâng. Dominanta trebuie să conţină ambele, punctul de vedere al conştiinţei Eului şi cel al arhetipurilor din partea inconştientului. Legea inerentă mereu dominantei nu trebuie să fie o închisoare pentru unul şi un act de liberare pentru celălalt, ci datorie şi drept pentru amândoi.

182 Cum trebuie să fie însă alcătuită acea unitate care adună în mod incomprehensibil elementele ce se contrazic — asta se sustrage judecăţii omeneşti din simplul motiv că nimeni nu poate să indice cum arată o fiinţă care uneşte perimetrul conştiinţei cu cel al

407 Oricum există unii care şi-l doresc pe Sfântul Duh la treabă ca *spiritus familiaris*. [Cf. Khunrath, *Amph. sap*., p. 221 şi urm.]

inconştientului. Omul nu ştie mai mult decât conştiinţa sa şi se cunoaşte numai până acolo unde ajunge ea. Dincolo de asta există o sferă inconştientă nedelimitabilă, care ţine şi ea de fenomenul om. Am putea spune de aceea că *Unul* poate arată ca un om, şi anume determinat şi determinabil şi totodată nedeterminat şi nedeterminabil. Sfârşim mereu cu un paradox, unde posibilitatea cunoaşterii ajunge la finele ei. Eul se ştie, ce-i drept, a fi parte a acestei fiinţe, dar numai o parte a sa. Fenomenologia simbolică a inconştientului indică faptul că conştiinţei îi revine demnitatea sau pericolul unui regat spiritual, dar tipul regelui nu este stabilit, ci depinde de două condiţii, pe de o parte de decizia Eului, pe de alta de acordul inconştientului. Fiecare dominantă care nu-l posedă pe unul sau pe celălalt se dovedeşte pe termen lung a fi insuficientă. Noi ştim, ce-i drept, cât de des a adus conştiinţa de-a lungul istoriei corecturi serioase reprezentărilor ei celor mai centrale şi înalte, dar nu ştim decât puţine sau nimic despre modificările seculare ale inconştientului sau despre procesele ritmice de natură arhetipală, pe care poate că le bănuim sau despre care s-a speculat deja mult, desigur fără nişte baze sigure. Oricum trebuie să lăsăm deschisă posibilitatea ca inconştientul să poată păşi oricând pe drumul unei revelaţii de sine neaşteptate.

Să-mi fie iertată de către cititor analogia verbală a metaforelor 183
mele cu modul dogmatic de exprimare. Dacă avem reprezentări despre lucruri despre care nu putem să avem reprezentări, atunci reprezentarea şi lucrul coincid aparent în unul singur. Iar două lucruri diferite pe care nu le cunoaştem nu se pot distinge. De aceea trebuie să remarc în mod expres că nu fac nici metafizică, nici teologie, ci mă îndeletnicesc aici cu daturi psihologice care se mişcă la limita cognoscibilului. Aşadar, dacă mă folosesc de anumite expresii ce amintesc de limbajul teologiei, asta se întâmplă numai din sărăcie lingvistică, şi nu de pildă din cauză că aş fi de părere că obiectul teologiei s-ar suprapune cu cel al psihologiei. Căci psihologia pur şi simplu nu este teologie, ci o ştiinţă a naturii care încearcă să descrie fenomenele psihice experimentabile. În acest proces, ia ce-i drept cunoştinţă cu felul în care teologia concepe şi denumeşte aceste fenomene, căci şi asta face parte din fenomenologia conţinuturilor ce

intră în discuţie. Ca ştiinţă empirică nu are însă nici posibilitatea, nici competenţa de a decide asupra problemei adevărului şi asupra problemei valorii care fac parte dintre prerogativele teologiei.

184 Făptura alchimică a lui *rex* a dus la expuneri atât de ample, întrucât ea conţine pe de o parte întregul mit eroic inclusiv regenerarea regelui şi a divinităţii şi, pe de altă parte, constituie dominanta ce stăpâneşte conştiinţa. *Rex sol* nu este un pleonasm, ci înseamnă o conştiinţă care nu este conştientă numai ca atare, ci într-un mod cu totul special. Căci ea este condusă şi dirijată de o dominantă ce decide în ultimă instanţă asupra concepţiilor şi valorilor. *Sol* este lumină generală naturală, *rex* însă, adică dominanta, introduce elementul uman şi apropie omul de soare sau soarele de om.[408]

185 Conştiinţa este reînnoită prin scufundarea ei în inconştient, în care ea este legată de cel din urmă. Conştiinţa reînnoită nu conţine inconştientul, ci compune cu acesta o totalitate simbolizată prin *fiu*. Însă în măsura în care nu numai tatăl şi fiul sunt de *o* fiinţă, ci şi *rex sol* este, în calitate de conştiinţă reînnoită, în limbajul alchimic tocmai fiul, conştiinţa ar fi pur şi simplu identică cu *rex* ca dominantă. Pentru alchimist, această dificultate nu există, căci *rex* doar este proiectat într-o substanţă postulată şi se comportă de aceea faţă de conştiinţa lui *artifex* ca un simplu obiect. Dacă proiecţia este însă anulată prin critică psihologică, atunci rezultă dificultatea menţionată că această conştiinţă reînnoită coincide pare-se cu regele regenerat, respectiv cu fiul. Am tratat deja aspectul psihologic al acestei dificultăţi în cartea mea *Relaţiile dintre Eu şi inconştient* (*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*) în capitolul despre personalitatea Mana. Această dificultate nu se rezolvă prin reflecţii pur noţionale şi logice, ci numai printr-o observare şi analiză grijulie a stării psihice. Pentru a evita nişte dezbateri cazuistice complicate, vreau mai bine să amintesc de

408 Cf. *solificatio* din Misterele lui Isis. Apuleius, *Metamorphoseos*, XI: „... et caput decore corona cinxerat, palmae candidae foliis in modum radiorum prosistentibus. Sic ad instar Solis exornato, et in vicem simulacri constituto" etc. [*Opera*, I, p. 240: „... şi era împodobit cu o coroană de frunze de palmier, care erau astfel rânduite, încât stăteau în jurul capului meu asemenea razelor. Aşa ornat ca imagine a soarelui, stăteam aidoma unei statui."]

cuvântul general cunoscut al lui Pavel (*Galateni* 2, 20): „și nu eu mai trăiesc, ci Cristos trăiește întru mine", ceea ce caracterizează cât se poate de adecvat natura particulară a acestei stări. Aici se dovedește că cealaltă stare, și anume cea dinainte, în care dominanta îmbătrânea și dispărea, se caracterizează printr-o conștiință în care un Eu preia critic și cunoscător locul regelui bolnav, privind înapoi spre o epocă timpurie, „mistică", în care tocmai acest Eu se mai simțea încă într-o dependență absolută de un non-Eu mai înalt și mai puternic. Dispariția sentimentului de dependență și întărirea simultană a criticii sunt percepute ca progres, iluminare, eliberare, chiar ca mântuire, cu toate că o ființă unilaterală și limitată a luat tronul unui rege. Un Eu personal preia frâiele puterii spre propria-i pierire, căci simpla egoitate [*Ichhaftigkeit*] nu ajunge, în ciuda posedării unei *anima rationalis*, nici măcar pentru conducerea modului de viață personal, darmite pentru conducerea oamenilor. În acest scop este mereu nevoie de o dominantă „mitică". Dar aceasta nu poate fi pur și simplu inventată și apoi crezută. În ceea ce privește epoca noastră, trebuie să spunem că necesitatea unei dominante eficiente a fost întrezărită în mare măsură, dar ceea ce s-a oferit ca atare nu a fost decât o invenție artificială de moment. Că a găsit și crezare dovedește pe de o parte credulitatea generală și lipsa de spirit critic a publicului, pe de alta însă și existența unei necesități profunde a unei instanțe spirituale supraordonate egoității. O astfel de instanță spirituală nu se ivește însă niciodată din cugetare rațională sau invenție momentană, care rămâne mereu captată în perimetrul conștiinței egotice, ci rezultă din tradiția ce ajunge mult mai adânc din punct de istoric și psihologic. Astfel, o înnoire religioasă adevărată și esențială poate să se bazeze la noi numai pe creștinism. Ce a făcut reformarea extrem de radicală a hinduismului prin Buddha a fost să preia în sine întreaga spiritualitate bazată pe tradiție a Indiei și nu să emită, dincolo de aceasta, în lume o reînnoire fără rădăcini. El nu a negat sau ignorat panteonul împânzit de milioane de zei, ci a plasat înăuntru, cu o mișcare abilă, *omul*, care nu era prezent mai înainte nicăieri. Isus, privit mai întâi doar ca reformator evreu, nu a distrus legea, ci a făcut din ea o problemă de opinie și convingere, iar ca novator al vremii sale a opus lumii

greco-romane a zeilor şi speculaţiei filosofice făptura *omului*, nu ca pe un contrast, ci ca pe o împlinire a unui mitologem existent deja cu mult înaintea lui, şi anume ideea *anthropos*-ului cu fundalul ei egipteano-persano-elenist complex.

186 O înnoire care nu se înrădăcinează cât se poate de adânc în tradiţia spirituală cea mai bună este efemeră. Dominanta care reiese din rădăcini istorice se comportă ca o fiinţă vie în omul egotic. Ea [fiinţa] nu este în posesia lui, ci ea îl posedă pe el, de aceea şi spunea un alchimist că *artifex*-ul nu este meşterul, ci mai degrabă slujitorul (*minister*) pietrei, de unde rezultă limpede că piatra este într-adevăr un rege faţă de care alchimistul se comportă ca un supus.

187 Regelui înnoit îi corespunde deja, ce-i drept, o conştiinţă înnoită, care se deosebeşte însă de cea anterioară la fel ca *filius regius* de regele decrepit. Aşa cum cel din urmă îi face loc, prin pierderea puterii sale, Eului, micul arivist, tot aşa trebuie Eul, când regele se întoarce regenerat, să treacă din nou în planul din fund. El dăinuie însă ca o *conditio sine qua non* a conştiinţei[409], dar nu-şi mai imaginează că poate să decidă şi să realizeze totul cu voinţa sa. Nu mai vrea să admită că acolo unde există o voinţă, există şi o cale. Nici nu-şi va mai considera ideile bune care îi vin ca fiind meritul său şi chiar va întrevedea până la ce nivel periculos a fost pradă unei inflaţii. Volumul voinţei şi putinţei este readus la măsura realităţii, după ce o miercuri a cenuşii a venit peste semeţia sa.[410]

188 Simbolistica alchimică exprimă această modificare corect logic:

Stare egotică cu dominantă slabă a conştiinţei	Rege decrepit, bolnav, care se pregăteşte să moară
Ascensiunea inconştientului, respectiv scufundarea Eului în inconştient	Regele dispare în trupul mamei sale şi se dizolvă în apă

409 Conştiinţa este relaţia dintre un conţinut psihic şi Eu. Ce nu se asociază cu Eul rămâne inconştient.

410 Această situaţie psihologică ce se repetă mereu este arhetipală şi se exprimă, de exemplu, în relaţia Demiurgului gnostic cu divinitatea supremă.

Conflict şi sinteză între conştiinţă şi inconştient	Sarcină, pat de suferinţă, simptome, jocul culorilor
Apariţia unei noi dominante. Simbolurile de rotunjime (mandala) ale Sinelui	Fiul regelui, *hermaphroditus*, *rotundum*[411]

189 Această alcătuire corespunde concepţiei alchimice medii. Simbolistica din *Cantilena* se deosebeşte acum de schema noastră prin aceea că o dată cu apoteoza lui *filius regius* are loc şi una a reginei *luna*, ceea ce corespunde exact nunţii apocaliptice. Modelul creştin a predominat deci la Ripley, în timp ce de obicei conjuncţia precedă producerea *lapis*-ului şi acesta este înţeles drept copil al lui *sol* şi *luna*. În această privinţă, *lapis* corespunde pe deplin ideii psihologice a Sinelui, care rezultă din compunerea conştiinţei şi a inconştientului. În simbolistica creştină are loc în schimb o căsătorie a mielului (a lui Cristos apocaliptic) cu mireasa (*luna* – *ecclesia*). Întrucât *lapis* este deja în sine androgin, adică o sinteză între bărbătesc şi femeiesc, o nouă *coniunctio* devine superfluă. Există şi o androginie simbolică a lui Cristos, care nu elimină însă, în mod surprinzător, căsătoria mielului. Cele două aspecte dăinuie alături. Simbolistica lui Ripley se sprijină, după cum am spus, pe cea creştină, spre deosebire de prezentarea obişnuită.

190 Există aici o anumită divergenţă între simbolistica alchimico-psihologică şi cea creştină. Chiar ne putem cu greu imagina ce fel de *coniunctio* se poate avea în vedere dincolo de unirea dintre conştiinţă (bărbătesc) şi inconştient (femeiesc) în dominanta reînnoită, dacă nu presupunem, la fel ca tradiţia dogmatică, faptul că dominanta reînnoită face să radieze şi *corpus mysticum* al omenirii (*ecclesia* ca *luna*). La alchimistul de regulă solitar lipseşte motivul nunţii apocaliptice (*Apocalipsa* 19, 7 şi urm.), care este numită căsătoria mielului, fiind pus un accent pe denumirea de animal de

411 Simbolistica conjuncţiei apare în două locuri: mai întâi la coborârea în întuneric, unde cununia are, ca să zic aşa, caracter nefast (incest, crimă, moarte) şi în al doilea rând înaintea unei urcări, unde unirea are un caracter mai celest.

jertfă „miel". Căci regele este după tradiţia cea mai veche şi primitivă, în ciuda demnităţii şi a puterii, o *jertfă* pentru prosperitatea ţării şi poporului său şi este chiar mâncat în forma sa divină. Acest arhetip a cunoscut, după cum se ştie, tocmai în creştinism o realizare supremă. Din punctul de vedere al simbolisticii creştine, reprezentării-scop alchimice îi lipseşte mai întâi motivul cununiei cereşti şi apoi cel poate chiar mai important al sacrificării şi al ospăţului totemic. (Lamentaţii zei ai Asiei Anterioare — Tammuz, Adonis etc. — sunt desigur iniţial jertfe pentru rodnicia anului.) *Lapis* este în mod categoric un ideal eremit, un scop pentru individul singuratic. El înseamnă, desigur, şi hrană (*cibus immortalis*), este capabil de infinite multiplicări, este şi o fiinţă vie cu spirit, suflet şi corp, un androgin cu un trup ce nu putrezeşte etc. Este, ce-i drept, comparat cu *rex sol* şi denumit ca atare, dar nu este un *sponsus*, nu este o jertfă şi nu ţine de nicio comunitate; el este ca o comoară în ţarină, „pe care găsind-o un om a ascuns-o" (*Matei*, 13, 44), sau îl putem compara ca acea „mărgăritară bună", pentru care un om şi-a dat întreaga avere (13, 45). *Lapis* este secretul bine păstrat, preţios al individului.[412] Bătrânii maeştri subliniază, e-adevărat, că nu intenţionau să-şi ascundă secretul „cu invidie"[413], ci voiau să-l expună deschis în favoarea tuturor căutătorilor; dar este foarte clar că *lapis* constituie problema individului.

191 În această privinţă nu se poate să nu se ţină seamă că din Antichitate au ajuns, în mod evident pornind de la doctrina gnostică a omului primordial hermafrodit[414], influenţe în creştinism, unde au produs concepţia că Adam a fost creat ca androgin.[415] Întrucât însă Adam este prototipul lui Cristos, iar Eva care a ieşit din coasta sa

412 Cf. fragmentul Oxyrhynchus 5 din 1897 (Grenfell şi Hunt, *New Sayings of Jesus*, p. 38) [trad. lui Jung]: „Isus spune: Oriunde sunt doi, ei nu sunt fără Dumnezeu, şi unde este unul singur, spun eu, sunt eu cu el. Ridică piatra, şi acolo mă vei găsi. Despică lemnul, şi acolo sunt eu." Textul este fragmentar. A se vedea în acest sens Preuschen, *Antilegomena*, pp. 43–138.

413 Mai cu seamă în *Turba*.

414 Cf. statuia androgină, sub formă de cruce, a lui Bardesanes.

415 Böhme îl mai numea încă pe Adam „fecioară masculină" („Drei Principien", 10, 18 şi 17,85). Deja Augustin combătea aceste viziuni.

cel al bisericii, este de înţeles că de aici încolo s-a putut dezvolta o reprezentare figurativă a lui Cristos, care denotă trăsături pronunţat feminine.[416] Acest caracter a fost păstrat de imaginea lui Cristos în arta religioasă până în ziua de azi.[417] Androginiei mascate a imaginii lui Cristos îi corespunde hermafroditismul *lapis*-ului, care stă ce-i drept în această privinţă mult mai aproape de reprezentările gnostice.

Tema androginiei a avut parte în vremuri foarte recente de o tra- 192
tare cu totul specială din perspectivă catolică într-o carte ce merită atenţia noastră. Este vorba despre *Gnoza creştinismului* (*Die Gnosis des Christentums*) de Georg Koepgen, o scriere importantă, care a apărut în anul 1939 la Salzburg prevăzută cu sigiliul episcopal, şi de atunci, din câte am auzit, a fost pusă la index. Koepgen spune despre conflictul apolinic-dionisiac al Antichităţii că soluţionarea sa creştină constă în „unificarea în persoana lui Cristos a masculinului cu femininul... Numai la el găsim această alăturare a masculinului cu femininul într-o unitate neîntreruptă... Dacă în serviciul divin creştin bărbaţii şi femeile se pot găsi laolaltă egal îndreptăţiţi, acest fapt are mai mult decât o semnificaţie pur accidentală: este împlinirea feminităţii masculine devenite vizibilă în Cristos“ (p. 316). Transformarea sexului la credincioşi este sugerată în *Apocalipsa* 14, 4: ei sunt παρθένοι, fecioare. Koepgen spune despre acest pasaj: „Aici devine vizibilă noua formă de existenţă feminin-masculină. Creştinismul nu este nici masculin, nici feminin, el este feminin-masculin în sensul cum s-a împerecheat masculinul şi femininul în sufletul lui Isus. Tensiunea şi lupta contradictorie a sexualului sunt echilibrate în Isus printr-o unitate androgină. Şi asta a preluat biserica moştenire de la el: ea este androgină.“ Biserica este *in puncto* concepere „ierarhic masculină, totuşi sufletul bisericii este cu desăvârşire feminin... preotul feciorelnic împlineşte în sufletul lui unitatea androgină a masculinului şi femininului, el face să fie din

416 Cf., de exemplu, imaginea botezului în Reichenauer Codes Lat. Mon. 4453 al Bibliotecii de Stat (Goldschmidt, *Die deutsche Buchmalerei*, II, planşa 27).

417 Cât de diferită arată imaginea lui Saint Suaire din Turin (Vignon, *Le Linceul du Christ*, planşa III)!

nou vizibil spațiul sufletesc pe care l-a arătat pentru prima dată însuși Cristos când a revelat «fecioria virilă» a sufletului său."[418]

193 Aşadar, pentru KOEPGEN androgin nu este numai Cristos, ci androgină este în mod remarcabil și biserica, o concluzie a cărei logică nu poate fi contestată. Din această constatare rezultă în primul rând o evidențiere specială a caracterului sexual dublu și apoi o identitate particulară a bisericii cu Cristos, care se bazează și pe doctrina lui *corpus mysticum*. Astfel este anticipată căsătoria apocaliptică a mielului, căci androginul „are tot ce-i trebuie"[419] și el este deja *complexio oppositorum*. Cine nu-și amintește de acel fragment din *Evanghelia egiptenilor* la CLEMENS DIN ALEXANDRIA, unde se spune: „Când Salomeea a întrebat când va fi cunoscut ce întreba ea, Domnul a spus: «când călcați în picioare învelișul ruşinii, și când două devin una și masculinul cu femininul nici masculin, nici feminin»."[420]

194 KOEPGEN a plasat la începutul cărții lui o dedicație și un moto; prima sună astfel: „Renatis praedestinatione" (cel renăscut din predestinare), iar cel din urmă este citat din *Ioan* 14, 12: „Cel ce crede în mine va face și el lucrurile pe care le fac eu și va face lucruri mai mari decât acestea." În dedicație se evidențiază motivul *alegerii* pe care îl are în comun autorul cu alchimiștii. Încă MORIENUS zice despre alchimie:

> „Căci acest lucru nu este nimic altceva decât un dar al Dumnezeului suprem care — în funcție de cum vrea și cui vrea — îl conferă... Căci

418 KOEPGEN face aici următoarea remarcă: „Nici măcar reformatorii, care doar au deviat idealul fecioriei în favoarea unui etos burghez, nu au schimbat ceva aici. *Și pentru ei Isus este o unitate androgină între bărbat și fecioară* <evidențiat de mine!>. Surprinzător este numai cum pe Isus cel feciorelnic îl recunosc, în timp ce repudiau preoția feciorelnică" (*loc. cit.*, p. 319).

419 SENIOR, *De chemia*, p. 108: „... habet enim in se totum quo indiget". Cf. ἀπροσδεής (netrebuindu-i nimic) ca atribut al monadei valentiniene (HIPOLIT, *Elenchos*, VI, 29, 4 și urm., p. 156).

420 Textul originar este (*Strom.*, III, 13, 94 și urm.: ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἓν καὶ τὸ ἄρρεν μετα τῆς Θηλείας οὔτε ἄρρεν οὔτε Θῆλυ [PREUSCHEN, *Prolegomena*, p. 2; cf. și HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*, p. 58].

Dumnezeu dăruieşte această ştiinţă divină şi pură credincioşilor şi slujitorilor săi, şi anume celor cărora a decis să le-o dea încă din vremuri primordiale… Căci acest lucru nu poate fi altceva decât un dar al Dumnezeului suprem care îl încredinţează şi îl arată — în funcţie de cum vrea şi cui vrea dintre credincioşii şi slujitorii săi... Căci Domnul pune acelora dintre slujitorii săi pe care îi vrea şi îi alege <sarcina> ca ei să caute această ştiinţă ascunsă omului şi să şi-o păstreze pe cea căutată."[421]

În mod asemănător se exprimă Dorneus: „Se obişnuieşte să se întâmple uneori ca după mulţi ani, multe strădanii şi studii… unele să fie alese, după ce au fost precedate de multe bătăi[422], rugi şi cercetare îndelungată."[423]

Pasajul din *Ioan* menţionat mai sus se încadrează în contextul 195
Capitolului XIV, unde Cristos propovăduieşte că acela care îl vede pe el îl vede pe Tatăl. El este în Tatăl şi Tatăl este în el. El este în Tatăl, apostolii sunt în el şi el în apostoli, iar în afară de aceasta îl vor avea pe Sfântul Duh ca Paraclet şi vor face lucrări care sunt chiar mai mari decât ale sale. În acest al XIV-lea Capitol este ridicată acea problematică ce conduce spre o dezvoltare viitoare. Aici este pusă problema Sfântului Duh, care vine şi rămâne când Cristos s-a dus şi care întăreşte într-atât acea interpenetrare evocată a divinului şi

421 „Confert enim Deus hanc divinam, et puram scientiam suis fidelibus et servis: illis scilicet quibus eam a primaeva rerum natura conferre disposuit... Nam haec res nihil nisi donum Dei altissimi <esse> potest: qui prout vult, et etiam cui vult, ex suis servis fidelibus illud committit, et monstrat... Praeponit enim Dominus ex suis servis quos vult, et eligit, ut hanc scientiam divinam homini celatam querant, et quaesitam secum retineant." (*De transmut. met.*, în: *Art. aurif.* II, p. 22 şi urm.) Această măsură aparent lipsită de scop sau egoistă devine de înţeles dacă percepem *opus*-ul alchimic ca pe un *mysterium* divin. În acest caz ajunge simpla sa prezenţă în lume.

422 „Dicit enim primus spagirorum Dux, Pulsate et aperietur vobis" (*Mat.* 7, 7). (Dorneus, *Physica Trismegisti*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 413)

423 „Nam evenire quandoque solet, ut post multos annos, labores et studia... nonnulli sint electi, multis pulsationibus, orationibus, et investigatione sedula praemissis" (Dorneus, *ibidem*). Abraham Eleazar (*Uraltes chym. Werk*, II, p. 53) spune: „Căci această piatră este numai pentru cei verificaţi şi aleşi de Dumnezeu."

a omenescului, încât s-ar putea vorbi pe drept cuvânt despre o totală cristificare a apostolilor. La misticul creştin această identitate s-a şi impus tot mereu până la stigmatizare. Creator din punct de vedere religios este numai misticul. De aceea el poate să perceapă bine prezenţa şi acţiunea Sfântului Duh, şi tot atât de la îndemână îi va fi şi trăirea fraternităţii lui Cristos.

196 Pe această linie se deplasează KOEPGEN, după cum o arată dedicaţia şi motoul. Ce anume se întâmplă când sunt trase concluziile din Capitolul XIV al *Evangheliei cea de la Ioan* putem cântări cu uşurinţă: *opus Christi* este transpus în individ. Acesta devine purtătorul misterului, iar această întorsătură duce în prefigurarea şi anticiparea ei inconştientă la problematica alchimiei, care arată legături clare cu o religie aşa-zis de încercare a Sfântului Duh şi a *Sapientiae Dei*. Poziţia lui KOEPGEN este cea a unei mistici creatoare, care prezenta dintotdeauna o atitudine critică faţă de biserică. Acesta nu este în mod evident nicidecum cazul la KOEPGEN, ci se trădează numai indirect prin conţinutul viu al cărţii sale, care îmboldeşte tot mereu la o adâncire şi continuă dezvoltare a ideii dogmatice. Deoarece este conştient de concluzia lui, rămâne puţin în afara razei de acţiune a bisericii, în timp ce alchimia merge simbolic mult mai departe din cauza nonconştienţei şi nearbitrarului său şi fiind neîmpovărată de responsabilitate intelectuală. Locul de proveniență al ambelor este însă acţiunea procreatoare şi revelatoare a Sfântului Duh, care „este un vânt ce bate încotro vrea“ şi care păşeşte dincolo de propriile sale lucrări „et maiora horum faciet“[424]. Misticul creator a fost dintotdeauna crucea bisericii. Dar acestor oameni le datorează omenirea ce are mai bun.[425]

424 „Şi el va face mai mult ca acestea.“

425 Nu pot decât să fiu de acord cu ALDOUS HUXLEY, atunci când spune (*Grey Eminence. A Study in Religion and Politics*): „By the end of the seventeenth century, mysticism has lost its old significance in Christianity and is more than half dead. 'Well, what of it?' it may be asked. 'Why shouldn't it die? What use is it when it's alive?' — The answer to these questions is that where there is no vision, the people perish; and that, if those who are the salt of the earth lose their savour, there is nothing to keep that earth disinfected, nothing to prevent it

9. *REGINA*

Am întâlnit atât de des făptura reginei în prezentările noastre, 197
încât putem să ne exprimăm pe scurt în acest capitol dedicat ei în mod special. După cum am văzut, regina este, în calitate de *luna*, tovarășa arhetipală a lui *sol*. Ea formează împreună cu acesta *syzygy* alchimică clasică, însemnând pe de o parte aur și argint (sau ceva

from falling into complete decay. The mystics are channells through which a little knowledge of reality filters down into our human universe of ignorance and illusion. A totally unmystical world would be a world totally blind and insane." (p. 103) „In a world inhabited by what the theologians call unregenerate or natural men, church and state can probably never become appreciably better than the best of the states and churches, of which the past has left us the record. Society can never be greatly improved, until such time as most of its members choose to become theocentric saints. Meanwhile, the few theocentric saints who exist at any given moment are able in some slight measure to qualify and mitigate the poisons which society generates within itself by its political and economic activities. In the gospel phrase, theocentric saints are the salt which preserves the social world from breaking down into irremediable decay." (p. 313)
[„Spre sfârșitul secolului al XVII-lea, misticismul a pierdut vechea sa semnificație în creștinism și este mai mult decât pe jumătate mort. «Ei, și ce-i cu asta?» se poate întreba. «De ce n-ar muri? La ce ne folosește când este viu?» Răspunsul la aceste întrebări este că acolo unde nu există o viziune oamenii pier; și că, dacă cei care sunt sarea pământului își pierd savoarea, nu mai există nimic care să dezintoxice acest pământ, nimic care să împiedice descompunerea sa totală. Misticii sunt canale prin care se filtrează o cantitate mică de cunoaștere a realității jos în universul nostru omenesc de ignoranță și iluzie. O lume totalmente nemistică ar fi o lume totalmente oarbă și nebună." — „Într-o lume locuită de ceea ce teologii numesc oameni neregenerați sau naturali biserica și statul nu pot deveni probabil niciodată considerabil mai bune decât cele mai bune state și biserici din care trecutul ne-a lăsat urme. Societatea nu poate fi îmbunătățită niciodată în mod substanțial, până ce majoritatea membrilor ei decid să devină sfinți teocentrici. Între timp, puținii sfinți teocentrici care există la un moment dat sunt capabili să subție și să atenueze într-o mică măsură otrăvurile pe care societatea le generează în cadrul ei prin activitățile sale politice și economice. În cuvântul biblic sfinții teocentrici sunt sarea care împiedică societatea omenească să se prăbușească într-o descompunere iremediabilă."]

asemănător)[426], pe de alta o pereche cerească, aşa cum o descrie *Aurora consurgens I*:

„De aceea vreau eu să mă ridic şi să mă învârt prin oraş; pe uliţe şi străzi vreau să caut ca să mă cunun cu o fecioară pură, frumoasă la chip, mai frumoasă la statură şi încă şi mai frumoasă la veşmânt, ca să rostogolească piatra de la poarta mormântului meu, şi ea îmi va da aripi, precum cele ale porumbelului, iar eu voi zbura cu ea spre cer. Voi rosti atunci: eu veşnic voi trăi şi voi zăbovi în ea, întrucât la dreapta mea stă ea în haine aurii, învăluită în colorată splendoare... O, regină a lumii de sus, pregăteşte-te degrabă, prietena mea, mireasa mea, vorbeşte tu, preiubito, iubitului tău, cine eşti şi de ce fel şi de ce mărime... prietenul meu cel roşu către mine a grăit, el s-a rugat şi ruga lui s-a împlinit: sunt floarea din câmp şi crinul din văi, sunt mama iubirii frumoase, cunoaşterii şi speranţei sfinte. Sunt viţa-de-vie, care are fructe înmiresmate, delicate, iar florile mele au ieşit din cinste şi bună-cuviinţă. Sunt patul de odihnă al iubitului meu... şi îi rănesc inima cu *unul* dintre ochii mei şi cu *unul* dintre firele de păr de la ceafa mea. Sunt parfumul pomezilor şi din mine se revarsă plăcutul miros peste toate mirodeniile, ca scorţişoară şi balsam şi smirnă aleasă“ etc.[427]

198 Modelul acestei iubiri spirituale este la alchimişti relaţia lui Solomon cu regina din Saba. Iohannes Grasseus spune despre porumbelul alb care este ascuns în plumb: „Este acea regină castă, înţeleaptă şi bogată din Saba, care este înveşmântată cu vălul alb şi nu voia să se supună niciunuia în afara regelui Solomon. Nicio inimă de om nu poate să cerceteze toate acestea în suficientă măsură.“[428] Penotus à Portu spune:

426 Hoghelande (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 162) spune: „Sic etiam lapidis compositum Rex et Regina dicuntur... Sic vir et mulier dicuntur, masculus et femina propter copulam videlicet, et actionem et passionem. Rosinus. Artis auri arcanum ex mare et femina consistit.“ [Astfel, compoziţia pietrei se numeşte şi rege şi regină... Aşa şi bărbat şi femeie, mascul şi femelă, şi anume din cauza legăturii cu activul şi pasivul. Rosinus. Secretul artei aurului constă şi din masculin şi feminin.]

427 XII, Parabola a şaptea, pp. 114–115 şi urm.

428 *Arca arcani* (*Theatr. chem.*, 1661, VI), p. 314.

„Tu ai deja fecioara Terra, dă-i un soţ corespunzător. Ea este regina din Saba, deci îi trebuie un rege încununat cu diademă — de unde să îl luăm? Vedem că soarele ceresc le transmite celorlalte corpuri strălucirea lui, tot la fel va face şi soarele pământesc, dacă îl punem pe cerul ce îi revine lui, care este numit «regina din Saba», venită de la capetele pământului pentru a vedea măreţia lui Solomon; astfel, Mercurius al nostru a părăsit propriile sale pământuri (*terras*) şi s-a îmbrăcat (*induta!*) cu cele mai frumoase haine albe, şi s-a supus lui Solomon şi nu unuia din afară (*extraneo*) şi impur."[429]

Din câte se vede, aici Mercurius (feminin) este regina, şi aceas- 199
ta înseamnă cerul pe care străluceşte soarele. Ea este gândită, aşadar, ca mediul ce-l înconjoară pe *sol* — „vir a foemina circumdatus", aşa cum se spune despre Cristos[430], sau ca Shakti indiană, care-l înconjoară pe Shiva. Acest mediu este de natura lui Mercurius, acea fiinţă paradoxală al cărei unic sens este să descopere inconştientul.[431] Regina apare în textele noastre ca recipientul matern al lui *sol* şi ca aureola regelui, şi anume ca o coroană.[432] În *Tractatus aureus* regina ţine o cuvântare la apoteoza ei[433], în care spune printre altele:

„După moarte viaţa îmi este redată; mie, sărmana, îmi sunt încredinţate şi conferite comorile celor înţelepţi şi celor puternici.[434] De aceea îmi şi este acordată capacitatea de a face din sărac om bogat, de a împărţi celor

429 *Theatr. chem*., 1602, II, p. 149.

430 Gregorius, *In I Regum expos.* (Migne, P. L., LXXIX, col. 23). Mylius spune (*Phil. ref*., p. 8) despre Dumnezeu: „Quem divus Plato in ignea substantia habitare posuit: Intelligens, videlicet, inenarrabilem Dei in seipso splendorem, et circa seipsum amorem." [Platon cel divin l-a plasat în substanţa de foc, înţelegând că splendoarea indicibilă a lui Dumnezeu se află în el şi în dragostea din jurul lui.]

431 *Der Geist Mercurius*, par. 271 şi 284.

432 *Aurora cons. I*, XII, Parabola a şaptea, pp. 120–121: „... ego corona qua coronatur dilectus meus" [... eu sunt coroana cu care este încoronat iubitul meu].

433 „... praestantissimaque corona, ex adamantibus meris concinnata decoratam" [... o coroană splendidă, alcătuită şi împodobită cu diamante pure (*loc. cit.*)].

434 „... mihi pauperi thesauri sapientum et potentium concrediti et traditi sunt."

umili har și de a reda bolnavilor sănătatea. Dar încă nu sunt aidoma preiubitului meu frate, regele puternic, care trebuie încă să învie din morți. Totuși dacă vine va dovedi efectiv că sunt adevărate cuvântările mele."[435]

200 Se vede cu ușurință în această „soror et sponsa" analogia bisericii, care doar este și în calitate de *corpus mysticum* recipientul *animae Christi*. Acest recipient, și anume cerul, este numit de textul nostru „regina din Saba", și anume într-o frază care se găsește în *Matei* 12, 42 (și *Luca* 11, 31): „... căci a venit de la marginile pământului ca să asculte înțelepciunea lui Solomon". Aici este numită însă „regina Austri" (regina Sudului). În acest context aș dori să menționez și un pasaj din *Speculum Ecclesiae* al lui Honorius din Autun, unde apare „regina Austri". Acolo se spune[436]:

„Ioan și-a părăsit mireasa și — el însuși feciorelnic — s-a devotat Fiului Fecioarei. Și întrucât din iubire pentru el disprețuia legătura carnală, Cristos l-a iubit mai presus decât pe toți apostolii. Căci când regina Sudului și-a dat trupul și sângele ei învățăceilor ei, Ioan s-a aflat la pieptul lui Isus și s-a adăpat acolo de la izvorul înțelepciunii, iar acest mister al cuvântului l-a dat mai apoi lumii mai departe, și anume al cuvântului ce este ascuns în Tată, deoarece în pieptul lui Isus sunt ascunse toate comorile înțelepciunii și ale cunoașterii."[437]

201 În *Tractatus aureus* tocmai menționat regina Sudului este cea care se laudă că se află în posesia „thesauri sapientum", și aici „regina Austri" le dă învățăceilor ei trup și sânge, apărând astfel în ambele cazuri identificată cu Cristos. De aici reiese cât de evidentă este ideea androginiei lui Cristos și cum regina și regele sunt una, și anume la fel ca trupul și sufletul sau ca spiritul și sufletul.[438] În

435 [În: *Mus. herm.*, p. 50.]

436 Migne, P. L., CLXXII, col. 834.

437 *Col.* 2, 2 și urm.: „... in agnitionem mysterii Dei patris et Christi Iesu: in quo sunt omnes thesauri sapientiae, et scientiae absconditi."

438 Alchimiștii sunt în dubiu în legătură cu ce se poate desemna ca feminin — trupul sau sufletul. Din punct de vedere psihologic intră în discuție în locul corpului, a cărui experiență poate fi făcută doar indirect prin intermediul psihicului, numai sufletul, care reprezintă corpul, iar ca masculin spiritul.

realitate regina corespunde *animei* şi regele spiritului, şi anume dominantei conştiinţei.[439] Având în vedere această semnificaţie a reginei este deci de înţeles dacă secretul lucrării este numit pe alocuri „Reginae mysteria".[440]

Legătura apropiată a reginei cu regele reiese şi din faptul că oca- 202
zional ea trăieşte acelaşi destin ca şi regele, adică este dizolvată cu el în baie (în timp ce în altă versiune ea este însăşi baia!). Astfel, la Abraham Eleazar se spune despre baia regelui: „... căci în această mare de foc regele nu poate rezista; pe bătrânul Albaon[441] îl deposedează de toate forţele sale şi îi arde făptura şi face din el un sânge ca sângele de roşu. Regina nu este nici ea eliberată, ea trebuie să piară în această baie de foc" etc.[442]

Nici nu este de mirare că regina şi regele sunt ca să zicem aşa o 203
unitate, căci chiar ca etape preliminare ale acesteia sunt gândiţi. Remarcabilă devine chestiunea abia prin interpretarea pe care i-o dăm noi: *rex*, ca dominantă a conştiinţei, este făcut prin mitologem aproape identic cu acea figură arhetipală care personifică inconştientul, şi anume a *animei*. Ambele figuri ca şi conştiinţa şi inconştientul sunt într-o anumită privinţă diametral opuse între ele, dar aşa cum se unesc masculinul şi femininul în omenesc, aşa rămâne materialul psihic — dacă este îngăduită această expresie — acelaşi în starea conştientă ca şi inconştientă. Numai că o dată este asociat cu Eul, o dată nu.

Anima în aspectul ei negativ, adică atunci când, rămânând su- 204
biectivă, se ascunde în subiect, exercită o influenţă posesivă asupra

439 Această explicaţie este valabilă numai pentru *artifex* masculin. Din câte se ştie, la femeie lucrurile se inversează.

440 Aşa, de pildă, la Michael Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 336: „... qui per alienum ingenium et manum mercenariam operatur, aliena a veritate opera videbit; et vice versa, qui alteri servilem praestat operam, uti servus in arte, nunquam ad Reginae mysteria admittetur." [... cine lucrează prin spirit străin sau mână plătită va şi vedea lucrări într-adevăr străine. Şi invers, cine prestează ajutor serviabil unui altuia, ca asistentul în artă, nu va fi admis la misterele reginei.] Pentru această realizare a operei, cf. *Psych. und Alch*., par. 421.

441 *Materia prima*, *minera*, pământ negru.

442 *Uraltes chym. Werk*, II, p. 72.

acestuia. Simptomele de bază ale acestei posesivităţi obsesive sunt capriciile oarbe şi încâlcelile forţate, pe de o parte, şi o închistare rece, necorelativă, într-o atitudine principială (încâlceală în idei), pe de alta. Aspectul negativ al *animei* înseamnă de aceea o formă specială a inadaptabilităţii psihologice. Aceasta fie este compensată de către conştiinţă, fie compensează ea conştiinţa, care se caracterizează printr-o atitudine opusă (şi la fel de incorectă). Căci aspectul negativ al dominantei conştiinţei nu este câtuşi de puţin o idee „voită de Dumnezeu", ci intenţia puternic egotică de a juca un anume rol prin purtarea unei anumite măşti şi de a apărea drept ceva avantajos. (Identificare cu persona!) *Anima* care corespunde acestei atitudini este o persoană intrigantă ce ademeneşte Eul tot mai mult spre rolul lui şi care sapă în acest timp în fundal toate acele gropi în care cel îndrăgostit de rolul său este destinat să cadă.

205 Dar o atitudine conştientă care s-a îndepărtat de intenţiile avantajoase egotice nu numai în închipuire, ci şi în realitate şi care a supus determinări suprapersonale se poate lăuda că slujeşte unui *rege*. Această atitudine mai distinsă înseamnă şi o înălţare în rang a *animei* de la seducătoare în sus spre conducătoare.[443] Transformării substanţei regelui din leu în rege îi corespunde transformarea femininului din şarpe în regină. Încoronarea, apoteoza şi cununia semnifică aşezarea pe aceeaşi treaptă şi îndreptăţirea egală a conştiinţei şi inconştientului, devenite la cel mai înalt nivel posibile, o *coincidentia oppositorum* eliberatoare.

206 Ar fi desigur de dorit să existe o explicaţie psihologică şi o elucidare a ceea ce pare să fie sugerat prin mitologemul căsătoriei. Psihologia nu se simte responsabilă pentru existenţa celor ce nu pot fi ştiute; ea trebuie să se mulţumească, în calitate de slujnică a adevărului, să constate existenţa anumitor fenomene, chiar dacă acestea sunt mai întâi misterioase. Unificarea dintre conştient şi

443 „Komm, hebe dich zu höheren Sphären!/ Wenn er dich ahnet, folgt er nach." [„Vino în sferele superioare! Când te presimte, el ta va-nsoţi." Goethe, *Faust II*, „Munţi cu prăpăstii. Pădure, stânci, singurătate"; vorbeşte Mater Gloriosa. Editura Univers, Bucureşti, 1983, trad. Ştefan Aug. Doinaş — *N. t.*]

inconştient este, ca nuntă regească, mai întâi o reprezentare mitologică ce dobândeşte pe o treaptă superioară caracterul unei noţiuni psihologice. Trebuie să subliniez aici în mod expres că noţiunea psihologică nu ia nicidecum naştere, nici istoric, nici cazuistic, din mitologem, ci mai ales din empirismul practic. Cazul prezentat paradigmatic în *Psihologie şi alchimie* ne oferă o imagine bună despre cum arată acest material experimental. El formează un exemplu în locul a sute de cazuri asemănătoare şi de aceea nu poate fi taxat drept un caz ciudat individual.

Unirea psihologică a contrariilor este o noţiune intuitivă care 207
cuprinde în sine fenomenologia acestui proces. Ea nu este o ipoteză explicativă pentru ceva ce întrece *per definitionem* capacitatea noastră de înţelegere. Căci, spunând că inconştientul şi conştientul se unesc, spunem totodată că este vorba despre un proces ireprezentabil, întrucât inconştientul este inconştient şi de aceea nu poate fi nici înţeles, nici reprezentat. Unirea contrariilor este un proces ce transcende conştiinţa şi este inaccesibil în principiu explicaţiei ştiinţifice. Căsătoria rămâne „mysterium Reginae", secretul artei, despre care regele Solomon spune, după cum relatează *Rosarium philosophorum*[444]:

„Aceasta este fiica din cauza căreia regina Sudului se pare că a venit dinspre Răsărit aidoma aurorei ce se ridică, pentru a auzi, a înţelege şi a vedea înţelepciunea lui Solomon, şi în mâna ei sunt date putere, onoare, forţă şi stăpânire iar coroana regatului pe capul ei, cu razele celor şapte stele sclipitoare, împodobită ca o mireasă pentru bărbatul ei; pe veşmântul ei stă scris cu litere de aur, greceşti, barbare şi latine: «Sunt singura fiică a înţelepţilor, cu totul necunoscută proştilor.»"

Regina din Saba, Sapientia, arta regească şi „fiica filosofilor" sunt 208
amestecate toate alandala, aşa încât psihologemul ce stă la bază iese clar la iveală: arta este regina inimii *artifex*-ului, ea îi este mamă, iubită şi fiică deopotrivă, iar în arta lui şi în alegoriile ei se derulează propria lui dramă sufletească, procesul lui de individuaţie.

444 În: *Art. aurif.*, II, p. 294 şi urm. Citat din *Aurora consurgens*.

V
ADAM ŞI EVA

1. ADAM CA SUBSTANŢĂ ARCANĂ

209 Precum *rex* şi *regina*, aşa aparţine şi perechea străbună de părinţi acelor figuri prin care alchimia îşi exprimă simbolistica opuşilor. Adam este menţionat cu mult mai des decât Eva, aşa încât trebuie să ne îndeletnicim mai întâi şi în principal cu el. El ne oferă nenumărate ocazii în acest sens, căci sclipeşte în toate semnificaţiile posibile şi pătrunde dinspre părţile cele mai diferite în lumea de reprezentare a alchimistului.

210 Rulandus îl menţionează pe Adam ca sinonim cu *aqua permanens*, în contrast cu Eva, care înseamnă pământul. Apa este substanţa arcană *par excellence*, adică ceea ce urmează a fi transformat şi totodată ceea ce produce transformarea. Întrucât „apa" este sinonimă lui Mercurius, devine de înţeles remarca lui Joannes Dee că „acel alt Mercurius", care iese la iveală pe parcursul *opus*-ului, este cel „al filosofilor, microcosmosul şi Adam".[1] Adam apare şi la Rosinus ca substanţă a transformării. El este atribuit plumbului şi lui „Azoch"[2], care sunt ambii de natură hermafrodită (ca şi Adam)[3]. Într-un mod

1 *Monas hieroglyphica*, în: *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 222: „... iste est Philosophorum Mercurius, ille celeberrimus Microcosmus et Adam".

2 Azoch = Azoth = Mercurius duplex. A se vedea Rulandus, *Lex. alch.*, s. v. Azoch, p. 96.

3 „Accipe Adam, et quod assimilatur Adam, nominasti hic Adam, et tacuisti nomen foeminae seu Evae, et non nominans eam, quia scis quod homines qui

asemănător se exprimă şi Dorneus, arătând că *lapis* este desemnat drept „Adam, care o poartă pe Eva invizibilă în el".[4] Această idee arhaică o găsim uneori şi în produsele bolnavilor mintal moderni.[5] Şi *Gloria mundi* cunoaşte duplicitatea lui Adam: „Când Dumnezeul atotputernic l-a modelat pe Adam şi l-a aşezat în Paradis, i-a arătat două lucruri în avans, şi anume cu următoarele cuvinte: Iată, acest Adam este alcătuit din două elemente: solid şi statornic unul, fugar celălalt."[6]

sunt tui similes in mundo, sciunt quod illud, quod tibi assimilatur, est Eva." [Ia pe Adam şi orice este comparat cu el; aici l-ai numit doar pe Adam, şi numele femeii, respectiv al Evei, l-ai trecut sub tăcere, şi chiar dacă nu ai numit-o, ştiţi totuşi, tu şi cei asemenea ţie din lume, că ceea ce este comparat cu tine este Eva.] (*Rosinus ad Euthiciam*, în: *Art. aurif.*, I, p. 248)

4 *De transmut. met.* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 578): „Quapropter ingenio et intellectu validissimis adseverarunt suum lapidem esse animalem, quem etiam vocaverunt suum Adamum, qui suam invisibilem Evam occultam in suo corpore gestaret ab eo momento, quo virtute summi conditoris omnium unita sunt. Ea de causa merito dici potest, Mercurium philosophorum nihil aliud esse, quam compositum eorum abstrusissimum Mercurium et non vulgarem illum... est in Mercurio quicquid querunt sapientes... lapidis philosophorum materia, nihil aliud est, quam... verus hermaphroditus Adam atque Microcosmus." [De aceea au asigurat convingător cu spiritul şi cu raţiunea că piatra lor este o fiinţă pe care o numeau şi Adam al lor care şi-o poartă pe Eva sa invizibilă cu el în corp, din acel moment când au fost uniţi prin forţa creatorului lumii. De aceea se poate spune pe drept cuvânt că Mercurul filosofilor nu este nimic altceva decât Mercurul lor extrem de neobişnuit, şi nu cel vulgar... în cel dintâi este tot ce caută înţelepţii... materia pietrei filosofale nu este nimic altceva decât adevăratul hermafrodit Adam şi macrocosmosul.] — *Loc. cit.*, p. 589: „Natura inprimis requirit ab artifice, ut philosophicus Adam in Mercurialem substantiam adducatur." [Natura cere mai cu seamă de la *artifex* ca Adam filosofic să fie transformat în substanţă mercurială.] — *Loc. cit.*, p. 590: „... compositio huius sacratissimi lapidis Adamici, fit ex sapientum Adamico Mercurio" [... alcătuirea acestei pietre adamice suprasacre este realizată din Mercurul adamic al înţelepţilor].

5 Adam concrescut ca „tată primordial" cu Eva (Nelken, *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*, p. 542).

6 „Ecce Adam heic duo sunt, fixatum, sive constans unum, fugax alterum." [Iată, sunt doi Adami, unul care este fix şi constant, celălalt fugar.] (În *Mus. herm.*, p. 228)

211 Ca substanţă a transformării Adam este deci regele[7], care e regenerat în baie. Într-o poezie a lui Basilius Valentinus se spune:

Adam in balneo residebat,
In quo Venus sui similem reperiebat,
Quod praeparaverat senex Draco[8] etc.

212 Nici pentru o fantezie barocă nu este lucru simplu să-l alături pe Adam lui Venus. Venus corespunde în poezie „izvorului care curge din piatră şi îşi inundă tatăl, absorbindu-l cu corpul şi cu viaţa (lui)". Ea este deci o figură paralelă cu Beya, care îl descompune pe Gabricus în corpul ei în atomi. În acelaşi pasaj în care Rulandus îl aminteşte pe Adam ca sinonimul sus-menţionat al apei, el arată că este numit şi „omul înalt"[9]. Autorul este un paracelsic, aşa că această expresie ar putea să coincidă cu „marele om" al lui Paracelsus, Adech[10], pe care Rulandus îl numeşte „interior homo noster et invisibilis".[11]

213 Substanţa arcană sau de transformare apare aici, prin urmare, ca omul „interior", omul primordial, ceea ce semnifică de altfel şi denumirea cabalistică de Adam Kadmon. Adam, ca omul interior, este inundat de Venus, zeiţa iubirii, ceea ce este un psihologem inconfundabil, adică o expresie pentru o stare psihică anumită şi tipică, simbolizată în mod adecvat şi prin relaţia gnostică de dragoste a lui *nous* cu *physis*. Este vorba despre „omul spiritual, superior", despre totalitatea mai cuprinzătoare, supraordonată, pe care o desemnăm drept *Sine*. Baie, scufundare, inundare, botez şi înec — toate sinonime alchimice — simbolizează starea inconştientă,

7 „Et Adamus erat Dominus, Rex et Imperator" etc. (*loc. cit.*, p. 269).

8 Traducere: Adam şedea în baia pe care o pregătise dragonul cel bătrân şi în care Venus şi-a găsit egalul. — Din păcate nu am putut găsi forma originală germană (*De prima materia lapidis*, în: *Mus. herm.*, p. 425).

9 „... homo galeatus [cu coif] et altus" la Hoghelande (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 162).

10 Un neologism paracelsic, compus probabil din Adam şi Henoch. A se vedea *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 168.

11 [*Lex. alch.*, p. 7] Dorneus (*Theophrasti Paracelsi libri V De vita longa*) îl numeşte „invisibilis homo maximus".

aşa-zis încarnarea Sinelui sau, mai precis, acel proces inconştient prin care el este „renăscut“, respectiv trece în starea experimentabilităţii. Această din urmă stare este atunci numită „filius regius“. Cel care a pregătit baia e, după cum o spune textul, „senex draco“. Bătrânul dragon reprezintă o fiinţă primitivă, care sălăşluieşte în cavernele pământului, adică este psihologic o personificare a sufletului instinctual, simbolizat de obicei prin reptile. Este ca şi cum reprezentările alchimice ar vrea să exprime prin aceasta că inconştientul însuşi pregăteşte procesul de reînnoire.

Într-un manuscris latin se face, de asemenea, aluzie la baia lui 214
Adam. O fiinţă ce nu este caracterizată mai îndeaproape i se adresează lui Adam după cum urmează: „Ascultă, Adame, vreau să vorbesc cu tine. Trebuie să mergi cu mine în baie, tu ştii în ce fel suntem influenţaţi reciproc şi cum trebuie să treci prin mine. Vin deci spre tine cu săgeţile mele ascuţite pe care le îndrept spre inima ta“ etc.[12]

Adam are aici din nou semnificaţia substanţei transformării. El 215
este „vechiul Adam“, care trebuie să se regenereze. *Tela* (săgeţile) amintesc pe de o parte de *telum passionis*, care îi este atribuit lui Mercurius, pe de alta de săgeţile *Lunei*, care la alchimişti trimit via mistica unui Hugo von St. Victor[13] şi a altora către acel loc cunoscut din *Cântarea Cântărilor*: „Vulnerasti cor meum“, aşa cum am evocat într-un capitol anterior. Persoana care vorbeşte în textul nostru trebuie să fie feminină, căci chiar înainte este vorba de „cohabitatio viri et mulieris“.

Ambele noastre texte indică un hieros gamos, care presupu- 216
ne o relaţie mai apropiată de rudenie între *sponsus* şi *sponsa*. În fapt, rudenia dintre Adam şi Eva este la fel de apropiată precum este de greu de definit. Conform vechii tradiţii, Adam era înainte de plăsmuirea Evei androgin.[14] De aceea Eva este şi mai mult

12 Ms., sec. al XVIII-lea, în posesia autorului, „Figurarum aegyptiorum“, fol. 17.

13 *De laude caritatis*, în: MIGNE, P. L, CLXXVIII, col. 974. [Nu se găseşte acolo. — Cf. vol. I, par. 23, al acestei lucrări.]

14 Cf. Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares*, p. 10. Adam avea două chipuri. Dumnezeu l-a tăiat în două jumătăţi, şi anume Adam şi Eva.

el însuşi decât dacă i-ar fi soră. Căsătoria absolut nebiblică a lui Adam este evidenţiată ca hieros gamos prin aceea că Dumnezeu participă la celebrare ca *paranymphus* (cavaler de onoare).[15] Tradiţia cabalistică se face remarcată în multiple feluri în tratatele alchimice ale secolului al XVI-lea. Cele două texte ale noastre sunt de o dată mai recentă, aflându-se deci în raza de acţiune a acestei tradiţii.

217 Trebuie să ne punem acum întrebarea cum se face că tocmai Adam a fost ales ca simbol pentru *prima materia*, respectiv substanţa de transformare. Asta se bazează desigur pe faptul că Adam a fost creat din *lutum*, deci din acea *materia vilis* „existentă pretutindeni", care este considerată axiomatic *prima materia* şi tocmai de aceea poate fi detectată atât de dezesperant de greu, deşi „se află în faţa ochilor tuturor". Ea este o bucată din haosul primar, din *massa confusa*, nefiind încă diferenţiată, dar fiind capabilă de diferenţiere, deci ca un fel de ţesut embrionar, încă nediferenţiat. De aceea se poate încă face orice din ea.[16] Ceea ce este pentru noi esenţial în definiţia materiei prime este denumirea de „massa confusa" şi de „haos", starea iniţială a „inimicitiae elementorum", a acelui talmeş-balmeş neordonat, pe care *artifex* îl rânduieşte treptat prin operaţiunile sale. Corespunzător celor patru elemente sunt să zicem patru trepte ale procesului (tetramerie), caracterizate prin patru culori, prin care substanţa arcană haotică ajunge în cele din urmă la unitate, la *unum*, adică la *lapis*, care este totodată un homunculus.[17] Filosoful repetă astfel *expressis verbis* lucrarea divină de creaţie din *Facerea* 1. Nici o mirare însă dacă-şi desemnează *materia prima* ca Adam şi îl lasă pe acesta, ca şi pe cea dintâi, să fie alcătuit sau să iasă din cele patru elemente. „Ex quatuor autem elementis pater noster Adam et filii eius... creati sunt", spune *Turba*[18].

15 *Loc. cit.*, p. 24.

16 Cf. pentru detalii *Psych. und Alch.*, par. 425 şi urm., 430 şi urm. şi 433.

17 „... secundus vero Adam, qui dicitur homo philosophicus" [... în schimb al doilea Adam, care este numit omul filosofic] (*Aurora cons. I*, XI, Parabola a şasea, pp. 110–111).

18 Ed. Ruska, Sermo VIII, p. 115, rd. 33 şi urm.

Gabir ibn Hajjan (Dschaber, Dschebir)[19] spune în *Livre des Balances*: „Il est dit dans le Pentateuque, au sujet de la création du premier être, que son corps fut composé de quatre choses, qui se transmirent ensuite par hérédité: le chaud, le froid, l'humide et le sec. En effet, il fut composé de terre et d'eau, d'un esprit et d'une âme. La sécheresse lui vient de la terre, l'humidité de l'eau, *la chaleur de l'esprit et le froid de l'âme*."[20] Adam în calitate de *compositio elementorum* este adesea amintit şi în literatura mai târzie.[21] Datorită alcătuirii sale din cele patru principii cosmice, Adam este denumit *microcosmus*.[22] Astfel, *Tractatus Micreris*[23] spune: „În mod asemănător omul este numit lumea mai mică (*mundus minor*), şi anume pentru că în el se găsesc configuraţia cerului, a pământului, a soarelui şi a lunii, o configuraţie vizibilă pe pământ şi (totodată) una invizibilă, motiv pentru care el se numeşte «lume mai mică». De aceea au spus vechii filosofi despre el: «Când apa a căzut pe pământ, a fost creat Adam, care este 'lumea mai mică'»."[24] Această concepţie şi unele similare ale lui Adam se întâlnesc şi în alte locuri: astfel, în *Pirkê de Rabbi Elieser* se spune că Dumnezeu a adunat din cele patru colţuri ale pământului ţărâna din care e făcut Adam.[25]

19 Latinul Geber, autorul clasicelor *Summa perfectionis*, era considerat odinioară identic cu Dschâbir. Nivelul actual al controversei Dschâbir este prezentat la von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, II, p. 89.

20 [Subliniat de Jung.] Berthelot, *La Chimie au moyen âge* III, p. 148 şi urm. [În Pentateuh se spune referitor la crearea primei fiinţe că trupul ei era compus din patru lucruri, care au fost transmise apoi prin ereditate: caldul, recele, umedul şi uscatul. Într-adevăr, era compusă din pământ şi apă, un spirit şi un suflet. Uscăciunea îi vine de la pământ, umiditatea de la apă, căldura de la spirit şi frigul de la suflet.]

21 De exemplu la Mylius, *Phil. ref.*, p. 168.

22 Trupul lui Adam a fost luat din pământul Babilonului, capul său din ţara Israel şi membrele sale din celelalte ţări (*Talmud*, „Sanhedrin" 38 a).

23 *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 109.

24 Textul trece aici la o comparaţie a substanţei arcane cu Adam.

25 „<Deus> Incepit autem colligere pulverem primi hominis e quatuor terrae angulis, videl, rubrum, nigrum, album et viridem. Ruber pulvis factus est sanguis, niger fuit pro visceribus, albus pro ossibus et nervis, viridis factus est corpus." [Dumnezeu a început să adune însă ţărâna primului om din cele patru un-

Tot aşa, Rabi Meir (secolul al II-lea) menţionează că Adam a fost făcut din pulbere din lumea întreagă. În tradiţia mahomedană la Tabari, Masudi şi alţii se spune că pământul a refuzat să dea substanţa pentru crearea lui Adam, aşa că îngerul morţii a adus atunci trei feluri de pământ, negru, alb şi roşu.[26] În *Peştera comorilor* siriană se relatează: „Iar ei au văzut cum el <Dumnezeu> a luat un grăunte de praf de pe întreg pământul şi din întreaga natură a apei o picătură de apă, şi din tot aerul care se află sus un iz de vânt, şi din toată natura focului o fărâmă de arşiţă a căldurii. Iar îngerii au văzut cum aceste patru elemente slabe, şi anume frigul, căldura, uscăciunea şi umiditatea, au fost puse în căuşul palmei sale. Iar atunci Dumnezeu l-a făcut pe Adam."[27] La poetul Dschelaleddin Rumi pământul din care este creat Adam are chiar şapte feluri de culori.[28] Într-o culegere englezească de ghicitori din veacul al XV-lea se găsesc următoarele întrebări care se referă la crearea lui Adam: „Questions bitwene the Maister of Oxinford and his scoler: Whereof was Adam made? Of VIII thingis: the first or erthe, the second of fire, the III^{d} of wynde, the IIIIth of clowdys, the Vth of aire where thorough he speketh and thinketh, the VIth of dewe whereby of sweteth, the VIIth of flowres wherof Adam hath his ien <= eyes>, the VIIIth is salte wherof Adam hath salt teres."[29]

ghiuri: roşu, negru, alb şi verde. Ţărâna cea roşie a devenit sângele, cea neagră era pentru măruntaie, cea albă pentru oase şi nervi, cea verde a devenit însă trup.] (Ganz, *Chronologia sacro-profana*, II, p. 24. Tot aşa în *Jewish Encyclopaedia*, I, p. 174, s. v. Adam, unde este menţionată şi nişte bibliografie suplimentară.)

26 *Jewish Encyclop.*, *ibidem.*

27 Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 3.

28 Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamssage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage.*

29 Aici Grimm (*Deutsche Mythologie*, I, p. 468) menţionează o versiune în latină din „rituale ecclesiae dunelmensi" (sec. al IX-lea) şi încă alte materiale. Textul de mai sus este citat din Koehler, *Kleine Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters*, II, p. 2. Aceste „Questions" se referă la un dialog anglo-saxon dintre Saturn şi Solomon (Thorpe, *Analecta Anglo-Saxonica*, p. 95 şi urm.). [Traducerea textului: Întrebări între Maestrul din Oxinford şi discipolul său: Din ce era făcut Adam? Din opt lucruri: primul din pământ, al doilea din foc, al

Acest material arată clar natura tetradică şi ogdoadică a lui 218
Adam, nu lipsesc nici nesiguranţele caracteristice la trei şi şapte (patru elemente, patru culori, patru însuşiri, patru humores[30] şi trei şi şapte culori).[31]

Dorneus numeşte „ternarius“ (cifra trei) ca fiind „Adamo 219
proprius“ (proprie lui Adam). Dar întrucât „ternarius“ este „proles unarii“ (copil al unului), diavolul, a cărui natură este binară, nu l-a putut ataca, ci a trebuit să încerce mai întâi cu Eva, care era despărţită „de bărbatul ei“, ca cifra naturală doi de unul treimii[32] ei.[33] Blasius Vigenerus scrie, elucidând I *Corinteni* 15, 47[34]:

„Căci elementele sunt rânduite circular, după cum este Hermes de părere, fiecare fiind înconjurat de două altele, cu care coincide într-o trăsătură specifică lui a acelora, ca de exemplu pământul între foc şi apă; el

treilea din vânt, al patrulea din nori, al cincilea din aerul prin care vorbeşte şi gândeşte, al şaselea din roua prin care transpiră, al şaptelea din florile din care îşi are Adam ochii, al optulea este sarea din care îşi are Adam lacrimile sărate. — *N. t.*]

30 La Isidorus din Sevilla (*De natura rerum*, IX), cit. în: *Jewish Encyclop.*, *loc. cit.*

31 Cf. în acest sens cei şapte fii ai lui Adam şi cele şapte metale din sângele lui Gayomart. Aceeaşi nesiguranţă în legenda din *Koran* a celor şapte care dorm (Sura a 18-a): în diferitele versiuni sunt ba şapte, ba opt tineri, sau al optulea este un câine, sau sunt trei tineri şi un câine etc. A se vedea prelegerea mea *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt* [*Über Wiedergeburt*], par. 242[42]. Adam ba are cele trei culori roşu, negru, alb, ba cele patru alb, negru, roşu şi verde (*Jewish Encyclop.*, *ibidem*).

32 „... item non ignoravit Evam a viro suo divisam tanquam naturalem binarium ab unario sui ternarii“ [... tot aşa ştia el că Eva era despărţită de bărbatul ei precum o binaritate naturală de unitatea trinităţii ei] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 527).

33 Într-un alt loc se spune despre diavol: „Scivit enim per ternarium Adami non patere potuisse aditum unario protegente ternarium, binarium igitur Evae tentavit ingredi.“ [Căci el ştia că prin trinitatea lui Adam nu putea fi deschis nici un acces, întrucât unitatea proteja trinitatea; de aceea încerca el să pătrundă în binaritatea Evei.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 542)

34 „Omul cel dintâi, luat din pământ, e pământesc; omul cel de-al doilea este din cer.“

împărtăşeşte cu focul uscăciunea şi cu apa frigul etc."[35] El continuă: „Aşadar omul, care este imaginea lumii celei mari, fiind de aceea numit *microcosmus* sau lumea cea mică (aşa cum lumea, care este alcătuită întru asemănare cu imaginea ei primordială şi este compusă din patru elemente, se numeşte omul cel mare), are şi el cerul şi pământul lui. Căci sufletul şi intelectul sunt cerul lui; corpul însă şi senzualitatea sa sunt pământul lui. Să cunoşti cerul şi pământul unui om este echivalent cu deţinerea unei cunoaşteri totale şi desăvârşite a întregii lumi şi a obiectelor naturale."[36]

220 Rânduirea circulară a elementelor în lume şi om trimite la *mandala* ce simbolizează lume şi om, cu structura ei cuaternară. În acest context, Adam ar fi *quaternarius*. Din cele patru colţuri ale pământului, el este compus din pulbere de culoare roşie, neagră, albă şi verde, şi „făptura lui ajungea de la un capăt al lumii până la celălalt"[37]. După un targum*, Dumnezeu a luat ţărâna din cele patru părţi ale lumii, ca şi din lăcaşul sfânt, „centrul lumii"[38]. Cele patru

35 „Nam Elementa circularia sunt ut Hermes sentit, quodlibet a duobus aliis circumdatur, cum quibus convenit in una qualitatum ipsorum sibi appropriata, uti est terra inter Ignem et aquam, participans de igne in siccitate, et de aqua in frigiditate. Et sic de caeteris." [Căci elementele sunt circulare; după cum bănuia deja Hermes că fiecare este înconjurat de câte alte două, cu care corespunde în câte o trăsătură adecvată, cum stă de exemplu pământul între foc şi apă, participând la foc prin uscăciunea lui, la apă prin răcoarea sa.] (*Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 3)

36 „Homo igitur qui magni mundi est imago, et hinc microcosmus seu parvus mundus vocatus (sicuti mundus ad archetypi sui similitudinem factus, et ex quatuor elementis compositus, magnus homo appellatur), etiam suum coelum et terram habet. Nam anima et intellectus sunt eius coelum; corpus vero et sensualitas eius terra. Adeo ut Coelum et terram hominis cognoscere, idem sit quod plenam et integram totius mundi et rerum naturalium cognitionem habere" (*loc. cit.*).

37 A se vedea Ganz, *Chronologia sacro-profana*. În ea sunt incluse şi *Pirkê (capitula) de Rabbi Elieser*. Citatul nostru se găseşte în cap. XI (p. 24): „Ruber pulvis factus est sanguis, niger fuit pro visceribus, albus pro ossibus et nervis, viridis factus est corpus... Statura autem eius <Adam> erat ab uno fine mundi usque ad alium."

* Un *targum* (plural: *targumim*) este o traducere aramaică a Bibliei ebraice (Tanakh). (*N. t.*)

38 *Jewish Encyclop.*, s. v. Adam. După alte surse verdele se referă şi la piele şi ficat.

părţi ale lumii apar din nou în cele patru litere din Adam: *anatole* (dimineaţă), *dysis* (cădere), *arktos* (Ursa Mare = nordul), *mesembria* (amiază).[39] *Peştera comorilor* siriană relatează în afară de aceasta că Adam a stat pe locul unde a fost ridicată mai târziu crucea, iar acest loc era mijlocul pământului. Adam a şi fost îngropat în mijlocul pământului, pe Golgotha. El a murit într-o vineri, la aceeaşi oră ca ulterior Mântuitorul.[40] Eva a dat naştere în total la patru copii, Cain şi Lebdûdhâ, Habel [Abel] şi Kelîmach. Aceştia s-au căsătorit mai târziu unii cu alţii („cuaternio al căsătoriei"!). Mormântul lui Adam este „peştera comorilor". Toţi urmaşii lui trebuie să slujească în faţa cadavrului lui şi „să nu se îndepărteze de el". Când s-a apropiat potopul, Noe a luat leşul lui Adam cu sine în arcă. Aceasta a zburat cu aripile vântului peste potopuri, de la est la vest şi de la nord la sud şi a trasat astfel o *cruce* pe apă.

În acel centru în care a fost înmormântat Adam „sunt legate pa- 221
tru capete între ele; căci atunci când a creat Dumnezeu pământul, forţa sa a alergat înaintea lui [a pământului], şi pământul a alergat în urma ei din patru părţi ca vântul şi ca adierea uşoară; iar acolo forţa lui s-a oprit şi şi-a găsit odihna. Acolo săvârşi-se-va mântuirea pentru Adam şi pentru toţi copiii lui." Deasupra mormântului a crescut un copac, unde s-a aflat mai târziu crucea şi tot acolo a fost şi altarul lui Melchisedek. Când Sem a pus cadavrul pe pământ, „s-au desfăcut patru părţi, şi pământul s-a deschis sub forma unei cruci; şi Sem şi Melchisedek au băgat înăuntru leşul lui Adam. Şi de îndată ce l-au pus înăuntru, cele patru părţi s-au mişcat şi au cuprins cadavrul tatălui nostru Adam, şi uşa pământului exterior s-a închis. Şi acel loc s-a numit «locul craniului», întrucât acolo a fost pus capul tuturor oamenilor; şi «Golgotha», întrucât era rotund...; şi «Gabbatha», întrucât în el erau întrunite toate popoarele."[41]

39 Menţionate la Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs*, III, xlix, 6, pp. 231–224); apoi în *Sibyllinische Orakel* (III, 24 şi urm., ed. Bate, p. 46).

40 În cea de-a şasea oră a unei vineri „s-a ridicat Eva pe pomul încălcării poruncii, şi în cea de-a şasea oră s-a urcat Mesia pe cruce". Cf. interpretarea lui *crucifixio* ca *coniugium* cu *matrona* la Augustin [*Sermo supp.* 120, 8].

41 Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 7 şi urm. [mai sus pp. 9, 16, 19].

„...acolo va apărea forţa lui Dumnezeu, căci cele patru capete (literal: unghiuri) ale lumii au devenit (acolo) una", aşa cum spun *Äthiopische Clementinen*[42]. Domnul a grăit către Adam: „Te fac Dumnezeu, ce-i drept nu acum, ci abia după scurgerea unui mare număr de ani."[43] În scrierea apocrifă *Das Leben Adams und Evas* se spune că Adam a căpătat estul şi nordul, iar Eva sudul şi vestul paradisului.[44] *Pirkê de Rabbi Eliezer* istorisesc că Adam a fost îngropat în peştera dublă Machpela. Acolo au fost îngropaţi şi Eva, Abraham şi Sara, Isaac şi Rebecca, Iacob şi Lea. „(Peştera) a fost numită şi *Kirath arbah* (τετράπολισ), pentru că în ea sunt înmormântaţi deodată patru soţi (şi soţii)."[45]

222 Nu vreau să înmulţesc dovezile pentru cuaternitatea lui Adam, ci numai să scot în suficientă măsură în evidenţă varietatea naturii sale. Din punct de vedere psihologic cele patru înseamnă funcţiile de orientare ale conştiinţei, şi anume cele două care percep (iraţionale) şi cele două care judecă (raţionale). Am putea spune de aceea că toate figurile mitologice care sunt caracterizate prin cuaternitate au de-a face în ultimă instanţă cu structura conştiinţei. Este de aceea perfect de înţeles că Isaak Lurja i-a atribuit lui Adam toate calităţile psihice, acesta fiind psihicul *par excellence*.[46]

223 Materialul înfăţişat aici este atât de sugestiv, încât nu mai necesită un comentariu detaliat. Adam nu reprezintă numai psihicul, ci şi totalitatea acestuia; atunci el este, tocmai ca totalitate psihică,

42 *Loc. cit.*, p. 76.

43 Testamentul lui Adam. Riessler, *Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel*, p. 1087.

44 Kautzsch (ed.), *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, p. 517.

45 Ganz, *Chronologia*: *Pirkê* XX, p. 46: „Idcirco quoque appellatur Kirath arbah (τετράπολις), quia in ea sepulti sunt quaterni coniuges" etc. Peştera nu este, mă atenţionează dr Riwkah Schärf, identică cu uniunea de oraşe, căci Kiriath arba este o denumire a Hebronului, unde se află peştera.

46 *De revolutionibus animarum*, cap. I, par. 10: „In Adamo ergo protoplaste... continebantur omnes illae notiones sive species supradictae a Psyche factiva usque ad singularitatem emanativam." [În omul primordial Adam aşadar... erau conţinute toate acele noţiuni sau denumiri de specii, de la psihicul activ până la singularitatea emanându.] (*Kabbala denudata* II, iii, p. 248)

un simbol al Sinelui şi astfel o elucidare a divinităţii lipsite de concreteţe. Chiar dacă alchimistului nu îi erau accesibile toate aceste texte, ajungea totuşi cunoaşterea tratatelor lui Zosimos sau a anumitor tradiţii cabalistice, pentru ca să nu îi fie neclar la ce se referea el atunci când desemna substanţa arcană ca Adam. Nu este desigur nevoie să scot în evidenţă cât de importante sunt aceste afirmaţii istorice tocmai din punct de vedere psihologic; ele ne dau indicii cât se poate de valoroase despre felul în care trebuie apreciate simbolurile onirice paralele. Prin aceea că noi constatăm natura psihică a unor viziuni înţelese iniţial metafizic acestea nu sunt nicidecum devalorizate, ci sunt de-a dreptul adeverite în realitatea lor. Însă prin aceea că le concepem, cu o bună motivaţie, ca fenomene psihice, le sustragem din domeniul metafizic inaccesibil, despre care nu se poate afirma de către raţiunea omenească, din câte ştim, absolut nimic dovedibil, şi astfel rezolvăm şi problema imposibilă a dovedirii adevărului. Recunoscând că structura arhetipală a inconştientului produce, dincolo de orice tradiţie, tot mereu acele figuri despre care ne dă de ştire istoria tuturor timpurilor şi a popoarelor şi pe care le înzestrează cu acea numinozitate şi semnificaţie ce le era proprie dintotdeauna, noi ne plasăm pur şi simplu pe tărâmul faptelor.

2. STATUIA

Fie-mi îngăduită aici o intercalare, care se abate aparent de la 224
tema noastră, dar care poate că ţine totuşi de ea într-un sens mai profund: după vechea tradiţie, se pare că Adam ar fi fost creat ca o „coloană lipsită de viaţă". Statuia joacă încă în vechea alchimie un rol enigmatic. Într-unul dintre tratatele greceşti cele mai timpurii, învăţătura dată de Komarios Cleopatrei[47], o prezentare a schimbării, se spune:

47 Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, p. 289 şi urm.

„După ce corpul (σώμα) a fost ascuns în întuneric, <spiritul> l-a găsit umplut de lumină. Iar sufletul s-a legat cu el, după ce [spiritul] a devenit divin prin relaţia cu el [sufletul], şi sălăşluieşte în el. Căci el s-a înveşmântat în lumina divinităţii, şi întunecarea s-a retras de la el, şi toţi s-au unit în iubire (ἐν ἀγάπῃ), corpul şi sufletul şi spiritul (πνεῦμα), şi au devenit unul, în care este ascuns misterul. În uniunea lor misterul s-a împlinit însă, şi casa a fost zăvorâtă, şi a fost ridicată statuia (ἀνδριάς), umplută de lumină şi de divinitate."[48]

Statuia înseamnă aici, după cum se vede, produsul finit al procesului, *lapis philosophorum* sau echivalentul său.

225 Într-o semnificaţie oarecum diferită întâlnim statuia în tratatul lui Senior Zadith[49]: este vorba acolo despre „apa care este extrasă din inimile statuilor". Senior este identic cu alchimistul arab Ibn' Umail al-Tamini. Se relatează despre el că ar fi deschis în Egipt morminte şi sarcofage şi ar fi luat mumiile din ele.[50] Celor din urmă le-au fost atribuite puteri medicinale, motiv pentru care astfel de părţi de cadavre au purtat în farmacopeea europeană mult timp numele de „mumia".[51] De aceea nu este de neimaginat că „mumia" servea şi unor scopuri alchimice. La Heinrich Khunrath ea apare ca sinonimă cu *prima materia*.[52] La Paracelsus, care ar putea să fie sursa lui Khunrath, „Mumia Balsamita" are în

48 *Loc. cit.*, 15, pp. 297–284.

49 Senior, De chemia, p. 64: „Deinde caput, manus, et pedes <leonis> colligo, et calefacio eis aquam extractam a cordibus statuarum ex lapidibus albis et citrinis, quae cadit de coelo tempore pluviae" etc. [La aceasta adun capul, labele şi picioarele <leului>, încălzesc pentru ele o apă care a fost extrasă inimilor statuilor din pietre albe şi galbene şi care cade din cer la vreme de ploaie.]

50 Stapleton, *Muhammad bin Umail*.

51 Deja în *Cyranide* se găseşte notiţa: („de hirco", despre ţap) „Laudanum autem barbae eius, id est mumia vel ysopos aut sudor." [Laudanum însă este din barba sa, adică mumia sau isopul sau sudoarea.] (Delatte, *Textes latins et vieux français relatifs aus Cyranides*, p. 129)

52 *Von hyl. Chaos*, p. 310 şi urm.: „Universae Creaturae fundamenta... continebantur in... Radicali humido, Mundi Semine, Mumia, Materia prima." [Fundamentele tuturor creaturilor... să fie conţinute în... umiditatea rădăcinii, sămânţa lumii, mumie, materia prima.]

mod semnificativ de-a face cu elixirul vieţii sau este chiar principiul fizic vital.[53] *Statuae* ale lui Senior pot reprezenta de aceea cu uşurinţă sarcofage egiptene, care erau după cum se ştie statui-portrete. În acelaşi tratat se găseşte descrierea unei statui (a lui Hermes Trismegistus) într-o capelă subterană. Autorul spune: „Îţi voi vesti despre acel înţelept care a făcut statuia şi a ascuns-o în acea casă, prin care a descris toată acea ştiinţă în făptura ei <a statuii> şi a propovăduit înţelepciunea sa în piatra ei şi a revelat-o celor cu judecată." Michael Maier adaugă: „Căci aceea este statuia din a cărei inimă este extrasă apa" şi menţionează că lui Hermes i-a fost închinată şi în Achaia Pharis o statuie de piatră, care emitea oracole.

La Raymundus Lullius este vorba despre un ulei extras „din 226
inima statuii", ceea ce se întâmplă prin procedura unei „spălări a apei şi uscări a focului", deci unei operaţiuni extrem de paradoxale, *oleum* apărând în mod evident ca cel ce mijloceşte şi unifică.[54]

La multitudinea statuilor se referă un pasaj din Thomas Nor- 227
ton, care sună după cum urmează:

> But holy Alkimy of right is to be loved,
> Which treateth of a precious Medicine,
> Such a trewly maketh Gold and Silver fine:
> Whereof example for Testimonie,

53 *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 170 şi 190.

54 [Senior, *loc. cit.*, p. 6 şi urm.] „Et ideo per ablutionem aquae, et desiccationem ignis, semper extrahis oleum a corde statuarum." [Şi astfel extragi tu deci mereu prin clătirea apei şi prin uscarea focului uleiul din inima statuilor.] (*Codicillus*, p. 115; cf. Maier, *Symbola*, p. 19) Referitor la ulei, Lullius spune (*loc. cit.*, p. 127): „... hoc oleum est tinctura, aurum et anima, ac philosophorum unguentum" [... acest ulei este tinctura, aurul şi sufletul şi unguentul filosofilor]. Un urmaş al lui Lullius, şi anume Christophorus din Paris (*Elucidarius*, I, în: *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 214), spune: „Illud oleum seu aqua divina... et vocatur Mediator." [Acel ulei sau apa divină... se numeşte şi mijlocitor.] Nu este de aceea de mirare dacă Dom Pernety (*Dict. mytho-hermétique*, p. 472) citează în cele din urmă pasajul nostru din *Codicillus* astfel: „... vous tirez ce Dieu des cœurs des *statues* par un bain humide de l'eau et par un bain sec du feu" [... trageţi acest Dumnezeu din inimile *statuilor* printr-o baie umedă de apă şi printr-o baie uscată de foc].

Is in a Citty of Catilony.
Which Raymund Lully, Knight; men suppose,
Made in seaven Images the trewth to disclose;
Three were good Silver, in shape like Ladies bright,
Everie each of Foure were Gold and did a Knight:
In borders of their Clothing Letters like appeare,
Signifying in Sentence as it sheweth here etc.[55]

228 Cifra şapte se referă la zeii planetelor, respectiv cele şapte metale.[56] Atribuirea celor trei (Venus, lună, pământ) argintului (*luna*) şi a celor patru aurului (*sol*) este remarcabilă, în măsura în care trei este considerat masculin iar patru feminin.[57] Întrucât Lullius se bazează fără îndoială pe Senior, legenda pare să fie o concretizare a propoziţiei lui Senior.[58]

229 Reprezentarea unei substanţe preţioase ascunse în „statuie" este o veche tradiţie şi este valabilă mai cu seamă referitor la statuia lui Hermes, respectiv a lui Mercur ce ne interesează aici. Astfel, (pseudo-) Dionysius Areopagita[59] spune că păgânii ar fi făcut statui ale lui Mercur (ἀνδριάντας) şi ar fi ascuns în ele un *simulacrum*, şi anume acela al unui zeu. În acest fel ei nu cinsteau Hermeşii neaspectuoşi, ci imaginea frumoasă ascunsă în ei.[60] Menţionarea iniţială

55 *The Ordinall of Alchemy*, în: *Theatr. chem. Brit.*, p. 20 şi urm. [Dar se cade să iubeşti sfânta alchimie, care tratează despre un medicament preţios şi unde se produc aur şi argint cu adevărat fine. Există în acest sens ca dovadă un exemplu într-un oraş al Cataloniei, pe care, aşa se presupune, l-a creat Raymundus Lullius în şapte imagini, pentru a revela adevărul. Trei erau din argint bun cu aspectul unor doamne strălucitoare; fiecare dintre cele patru era din aur şi reprezenta câte un cavaler. La tivul hainelor lor se puteau vedea litere, care formau o propoziţie, după cum se arată aici.]

56 Dintre ele menţionează Norton în textul următor: fierul, cuprul şi plumbul.

57 Cf. aici *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, par. 425 şi 437 şi urm.

58 Deoarece există zeci de tratate lulice, la care am acces numai într-o proporţie foarte redusă, am renunţat la încercarea de a dovedi provenienţa povestirii.

59 Dionysius este citat în literatura alchimică. A se vedea *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 91.

60 „Faciebant autem in iis <statuis> cum ostia, tum concavitates, quibus deorum quos collebant, similacra imponebant. Apparabeant itaque viles eiuscemodi statuae Mercuriales, sed intra se deorum ornamenta (καλλωπιςμοὺς) contine-

a unor asemenea Hermeşi se găseşte în *Symposion* al lui Platon (215 A) în cuvântarea lui Alcibiade: „Socrate se aseamănă cu acei sileni pe care îi vedeţi în atelierele sculptorilor. Artiştii îi reprezintă de obicei cu o pipă sau un flaut în mână şi le confecţionează două uşiţe: cine le deschide zăreşte în interior statuete (ἀγάλματα) de zei."[61]

Pentru fantezia alchimică trebuie să fi fost deosebit de atrăgător 230
că tocmai statuile lui Mercur erau cele care-l ţineau închise în interior pe zeul propriu-zis. Mercurius doar este denumirea cea mai îndrăgită a acelei fiinţei care, în *opus*, se transformă din *prima materia* până în desăvârşitul *lapis philosophorum*. Figura lui Adam s-a ivit fără dificultate ca sinonim biblic pentru Mercurius alchimic, în primul rând ca *androgynus* în concordanţă cu Mercurius hermafrodit şi în al doilea rând în aspectul său dublu ca primul şi al doilea Adam. Adam secundus este după cum se ştie Cristos, a cărui androginie mistică este de asemenea cunoscută în tradiţia bisericească.[62] (Voi reveni mai jos la aceste aspecte ale lui Adam.)

Este de subliniat că după tradiţie maniheistă Adam a fost creat 231
de cei şapte ca o „coloană trupească fără viaţă", care nu se putea ridica singură. Această expresie caracteristică de „coloană trupească" se repetă adesea în prezentare şi aminteşte de mitul caldeean transmis de naaseni, unde corpul omenesc creat de demoni este numit ἀνδριάς (statuie).[63] Ptahil, creatorul lumii, a încercat „să arunce în

bant." [Ei au făcut însă în statui atât deschizături cât şi găuri, în care admiratorii lor puneau imaginile zeilor. Astfel, aceşti Hermeşi păreau neaspectuoşi, dar ascundeau în ei cele mai frumoase reprezentări de zei.] (*De caelesti hierachia*, Migne, P. G, III, ii, 26, par. 5, col. 162)

61 În comentariul său referitor la acest pasaj, G.G. Bury spune (*The Symposion of Plato*, p. 143): „The interiors <of the statuettes> were hollow and served as caskets to hold little figures of gods wrought in gold or other precious materials." [Interioarele statuetelor erau goale şi serveau ca recipiente pentru figurine de zei făurite din aur sau alte materiale preţioase.] Şi alte paralele aici.

62 A se citi meditaţiile sfintei Theresia din Avila [*Cânt religios*, str. 27] la *Cânt. cânt.* 1, 1: „Osculetur me osculo oris sui: quia meliora sunt ubera tua vino."

63 Respectivul loc la Hipolit, *Elenchos*, V, 7, 6, p. 80 sună astfel (caldeenii l-au numit pe primul om Adam): „şi acesta este, zic ei, omul pe care singur pămân-

coloană" sufletul, dar Mânda d'Hajê, mântuitorul, l-a luat pe braţe şi a săvârşit opera fără Ptahil.[64] Ar fi de remarcat aici şi că în literatura cabalistică există o lucrare ce conţine o descriere a statuii lui Adam.[65]

232 Însă cum prin reprezentarea lui Adam în spiritul educat după tradiţie creştină este sugerat mereu Adam secundus[66], devine uşor de înţeles dacă la alchimişti se repetă această idee. Mylius scrie: „Ar fi mai greu să obţii din nou viaţa unui om decât să-l laşi să meargă către moarte. Aici se cere lucrarea lui Dumnezeu: căci este cel mai mare mister să produci suflete şi să modelezi corpul neînsufleţit ca să devină o statuie vie."[67] Această *statua vivens* desemnează

tul l-a produs. El stă inconştient (ἄπνουν), nemişcat, liniştit (ἀσάλευτον) ca o statuie (ἀνδριάντα), reprezentând o imagine (εἰκόνα) a acelui om superior, a omului preaslăvit Adamas, creat de numeroasele puteri (δυνάμεων)."

64 Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 34 şi urm. Această povestire a lui Genzâ aruncă poate o lumină asupra acelui pasaj la Senior (*De chemia*, p. 78), unde spune despre „reptile" bărbătesc: „... proiiciet semen suum supra marmorem in simulachrum" [... el îşi va arunca sămânţa peste marmură pe imagine].

65 Kohen, *Emek ha-Melech*. Menţionat în: *Jewish Encyclop*., s. v. Adam.

66 Cf. în acest sens frazele pregnante ale lui Ephraem Syrus (*De poenitentia*): „Duo Adam efficiuntur: unus, pater noster, in mortem, quia mortalis factus est, peccans: secundus, pater noster, in resurrectionem, quoniam immortalis cum esset, per mortem devicit mortem atque peccatum. Primus Adam, hic, pater: posterior illic, etiam primi Adam est pater." [Există doi Adami: unul este tatăl nostru întru moarte; căci a devenit muritor, pentru că a păcătuit. Iar celălalt Adam este tatăl nostru întru înviere; căci ca nemuritor a învins prin moartea sa <moartea> şi păcatul...]

67 *Phil. ref*., p. 19. Nu este nicidecum sigur că Mylius, care indică rareori sursa lui sau mai curând nu o dă deloc, este autorul acestei idei; se poate foarte bine să o fi copiat de undeva. Nu pot depista însă această sursă. Întregul fragment sună aşa: „Restat nunc pars altera philosophicae praxeos, longe quidem difficilior, longe sublimior. In quo omnes ingenii neruos, omnia denique mentis curricula multorum philosophorum elanguisse legimus. Difficilius etenim hominem faceres reviviscere, quam mortem oppetere. Hic Dei petitur opus: Maximum quidem mysterium est creare animas, atque corpus inanime in statuam viventem confingere." [Mai rămâne de descris cealaltă parte a practicii filosofice, care este mult mai dificilă şi mai elevată. Citim despre ea că toate strădaniile spiritului şi toate tendinţele spirituale ale multor filosofi au tânjit după ea. Căci este mai greu să aduci oamenii din nou la viaţă, decât să cauţi moar-

rezultatul final al operei. Aceasta din urmă este gândită, după cum se ştie, pe de o parte ca o repetare a creaţiei lumii, pe de alta ca un proces de mântuire, motiv pentru care *lapis* este parafrazat drept Cristos înviat. Textele capătă uneori tonalităţi chiliaste, indicând o epocă de aur fără sărăcie, boală şi cu viaţă lungă.[68] Este ciudat că printre reprezentările apocaliptice ale maniheiştilor, aşa cum ne transmite Hegemonius, apare *statua*: lumea este arsă şi sufletele păcătoase sunt înlănţuite, „asta se va întâmpla însă atunci când vine statuia“[69]. Nu îndrăznesc să decid dacă există aici o influenţare maniheistă a alchimiştilor sau nu, consider însă remarcabil că în ambele cazuri *statua* apare legată de starea finală sau ţintită. Cele transmise de Hegemonius se adeveresc prin lucrarea originală recent regăsită a lui Mani, *Kephalaia*.[70]

Se spune acolo (p. 72, cap. XXIV, rd. 33 şi urm.): „În acea vreme el <tatăl mărimii> a format trimisul şi Isus strălucirea şi fecioara luminii şi coloana splendorii şi zeii“ etc. Cap. LIX (p. 149, rd. 29 şi urm.): „A patra dată când vor plânge este data când coloana (ἀνδριάς) se va ridica în ziua cea de pe urmă“ etc. (p. 150, rd. 8 şi urm.): „La ora aceea când ultima coloană se ridică vor plânge.“ Cap. LXII (p. 155, rd. 10 şi urm.): Prima stâncă este coloana (στῦλος) splendorii, omul desăvârşit, care a fost chemat (de către) trimisul splendid“... „el a cărat întreaga lume (şi) a devenit primul dintre toţi hamalii“ etc. Cap. LXXII (p. 176, rd. 3 şi urm.): „... νοερόν <se adună> la coloana splendorii, coloana splendorii la omul primordial“ (p. 177, rd. 2 şi urm.): „Hainele, care au fost numite «marile haine», sunt

tea. Deci se tinde spre această lucrare a lui Dumnezeu: cel mai mare mister este să creezi suflete şi să formezi o statuie vie dintr-un trup mort.]

68 *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 214.

69 „... et ita dimittitur magnus ille ignis qui mundum consumat universum; deinde iterum demittunt animam, quae obicitur inter medium novi saeculi, ut omnes animae peccatorum vinciantur in aeternum. Tunc autem haec fient, cum statua venerit.“ [... şi astfel este trimis jos acel mare foc care distruge întreaga lume; apoi este trimis din nou jos un suflet, care este opus <răului> în mijlocul noii epoci, aşa încât toate sufletele păcătoşilor sunt înlănţuite în eternitate. Asta se va întâmpla însă când va veni statuia.] (*Acta Archelai*, ed. Beeson, XIII, p. 21, rd. 23 şi urm.)

70 Schmidt (ed.), *Manichäische Handschriften der staatlichen Museen Berlin*.

cele cinci νοερά, care au (desăvârşit) corpul coloanei (στῦλος) splendorii, al omului desăvârşit." etc.

Din citate reiese clar că această coloană înseamnă fie omul primordial (omul desăvârşit, τέλειος ἄνρωπος), fie cel puţin corpul său, şi anume la începutul creaţiei ca şi la sfârşitul zilelor.

233 „Statuia" se mai întâlneşte în alchimie şi într-o altă semnificaţie, care este demnă de a fi menţionată: în tratatul *De igne et sale* Blasius Vigenerus numeşte soarele „lumii senzoriale ochiul şi inima şi imaginea Dumnezeului invizibil" şi remarcă totodată că Dionysius îl numeşte „statuia manifestă şi clară a lui Dumnezeu"[71]. Această afirmaţie se referă desigur la *De divinis nominibus* al său: (ἥλιος) ἡ τῆς θείας ἀγαθότητος ἐμφανὴς εἰκὼν (Soarele este imaginea clară a bunătăţii divine).[72] Vigenerus a exprimat, după cum se vede, εἰκών nu prin *imago*, ci prin *statua*, ceea ce nu corespunde cu textul ediţiei complete latine a lui Marsilius Ficinus din 1502, care probabil că i-a fost la dispoziţie. Nici aşa nu ar fi de înţeles că el redă εἰκών cu *statua*, dacă nu o face, eventual, cu intenţia de a evita repetarea cuvântului „imago" la sfârşitul propoziţiei anterioare (a se compara textul din subsol). De altfel, şi „cor" ar putea să-i fi trezit în amintire expresia lui Senior „a cordibus statuarum", ceea ce ar fi foarte lesne posibil la un alchimist atât de erudit. La Vigenerus mai intră însă în discuţie şi o altă sursă: din tratatul său menţionat mai sus reiese că este un cunoscător al *Zoharului*. În *Zohar*, „Haie Sarah, ad Gen. 28, 22", se arată că Malhut este numită *statua*, în măsura în care este unită cu Tiferet.[73] Pasajul biblic sună aşa (*Vulgata*): „Et lapis iste quem erexi in titulum,

71 „Nunc de igne terreno ad coelestem ut ascendamus, qui est Sol, mundi sensibilis oculus et Cor, et Dei, invisibilis imago. S. Dionysius manifestam et claram Dei statuam illum vocat." [Pentru ca acum să ne ridicăm de la focul terestru la cel ceresc, care este soarele, ochiul şi inima lumii perceptibile şi imaginea Dumnezeului invizibil etc.] (*Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 91)

72 [Cap. IV, p. 466] O autoritate mai veche decât Dionysius este Theophilus din Antiochia (sec. al II-lea) care spune: Ἥλιος ἐν τύπῳ θεοῦ ἐστιν ἡ δὲ σελήνη ἀνθρώπου (Soarele îl reprezintă pe Dumnezeu, iar luna omul). *Ad Autolycum*, lib. II, p. 94 c.

73 *Kabbala denudata*, I, p. 546.

vocabitur domus Dei“[74] etc. Această piatră trebuie să amintească în mod evident că aici s-a unit Susul (Tiferet) cu Josul (Malhut). Tiferet este „fiul“[75], care se uneşte cu „Matrona“ (Malhut)[76] în hieros gamos. Aşadar, *statua* ar putea, dacă presupunerea noastră este corectă, să însemne în sens cabalistic *lapis philosophorum*, care reprezintă tot o unire a masculinului cu femininul. Soarele apare efectiv în acelaşi pasaj al tratatului vigenerian ca *sponsus*.[77] Întrucât puţine rânduri mai încolo este citat Augustin, există posibilitatea ca autorul să-şi fi amintit şi de acel fragment din Augustin unde este citat tot „mirele care iese din încăperea sa“:

„Procedit Christus quasi sponsus de thalamo suo; praesagio nuptiarum exiit ad campum saeculi, cucurrit sicut gigas exsultando per viam: pervenit usque ad crucis thorum, et ibi firmavit ascendendo coniugium; ubi cum sentiret anhelantem in suspiriis creaturam, commercio pietatis se pro coniuge dedit ad poenam. Tradidit quoque carbunculum, tanquam sui sanguinis gemmam, et copulavit sibi perpetuo iure matronam. «Aptavi vos», inquit Apostolus, «uni viro virginem castam exhibere Christo». (II *Cor*. 11, 1).“[78]

74 „Şi această piatră, pe care am ridicat-o ca monument, să devină casa lui Dumnezeu.“ Este vorba despre piatra de la Betel, pe care a pus-o Iacob după visul său despre scara ce atingea cerul.

75 „Filius. Clarissimum est, quod ad Tiphereth pertineat.“ [Fiul. Este lucrul cel mai strălucitor, care îi aparţine lui Tiferet.] (*loc. cit.*, p. 202) „Sponsus“ [mire]: *loc. cit*., p. 366.

76 Malchuth = „sponsa“ [mireasă]: *loc. cit*., pp. 366, 477. În afară de aceasta, Tiferet şi Malhut sunt frate şi soră (*loc. cit*., p. 120; *idem*): „Matris quoque nomine appellatur Malchuth; quia Mater est omnium sub ipsa existentium usque ad finem totius Abyssi.“ [Malhut se numeşte şi „mamă“, pentru că este mama a tot ce se află sub ea până la capătul întregului abis.]

77 „Pulchritudo eius <solis> cum sponso ex camera sua nuptiali prodeunte comparata. Et ipse tanquam sponsus procedens de thalamo suo.“ [Frumuseţea sa <a soarelui> este comparată cu mirele, care iese din camera lui nupţială. Şi el este ca un mire care apare din încăperile sale.] (*Theatr. chem*., 1661, VI, p. 92)

78 Appendix, Sermo supp. CXX, t. V/2, col. 2662. [Cristos a ieşit din camera sa ca mire; prevestind nunta a plecat în lumea largă; şi-a parcurs ca un uriaş cu bucurie calea; a ajuns până la patul nupţial al crucii, s-a urcat în el şi a împlinit astfel căsătoria. Când a perceput creatura răsuflând în suspine, s-a dedat în sub-

234 Întrucât, după cum am văzut, Adam nu înseamnă numai începutul *opus*-ului, *materia prima*, ci şi sfârşitul, adică *lapis philosophorum*, iar acesta este rezultatul cununiei regeşti, există desigur şi la „statua Dei", care a înlocuit „imago Dei" obişnuită în texte, o legătură cu piatra interpretată cabalistic de la Betel, care înseamnă, la rândul ei, tot unirea lui Tiferet cu Malhut. *Statua* descrie materialitatea neînsufleţită a lui Adam, care are mai întâi nevoie de sufletul dătător de viaţă, şi simbolizează astfel o problemă principală a alchimiei.

3. ADAM CA PRIM ADEPT

235 Nu întotdeauna Adam din alchimie este creat din cele patru elemente. Astfel, *Introitus apertus* relatează că în plumb este legat sufletul aurului cu Mercurius, „pentru ca apoi ele să producă pe Adam şi pe femeia sa Eva"[79]. Aici Adam şi Eva stau în mod clar în loc de *rex* şi *regina*. În general însă Adam fie este datorită alcătuirii sale din patru elemente *prima materia* şi substanţa arcană însăşi[80], fie le-a adus el din paradis, de la începutul lumii, şi anume, să

stituire drăgăstoasă pentru mireasă martiriului. I-a şi lăsat o piatră de granat, ca să zicem aşa piatra preţioasă a sângelui său, în dar şi s-a cununat în eternă legătură cu soţia. „V-am logodit", spune apostolul, „unui singur bărbat, lui Cristos, ca să vă înfăţişez ca pe o fecioară neprihănită." (II *Cor*., 11, 2)]

79 *Mus. herm*., p. 688.

80 *Materia prima* ca „haos" este compusă, de asemenea, din cele patru elemente (*Theatr. chem*., 1661, VI, p. 228), care se află în dispută unele cu altele. Sarcina *opus*-ului este să concilieze elementele, aşa încât să ia naştere *Unul*, şi anume *filius philosophorum*. În mod foarte asemănător gândeau deja gnosticii lui Hipolit: ei vorbeau despre urcarea şi renaşterea lui Adam (περὶ δὲ τῆς ἀνόδου αὐτοῦ, τουτέστι τῆς ἀναγεννήσεως, ἵνα γένηται πνευματικός, οὐ σαρκικός) [despre urcarea sa însă, adică renaşterea sa, ca să devină spiritual şi nu carnal] etc. (*Elenchos*, V, 8, 18, p. 92), prin care este spiritualizat. El este numit „puternic la război"; războiul este însă cel din corp, care se compune din elemente beligerante. (πόλεμον δὲ λέγει τὸν ἐν σώματι, ὅτι ἐκ μαχίμων στοιχείων πέπλασται τὸ πλάσμα: *loc. cit*., 19, p. 92.)

zicem, ca prim adept. Michael Maier menţionează că Adam a adus antimoniul (considerat pe atunci *arcanum*[81]) din paradis.[82] Cu el începe şirul filosofilor. Astfel, *Gloria mundi* spune: „Dumnezeu l-a înzestrat pe Adam cu mare înţelepciune, aşa încât, fără să fi avut vreun profesor, el cunoştea şi ştia perfect, din pura eficacitate a probităţii sale originare (*efficacia originalis iustitiae*), cele şapte arte libere (şi, de asemenea) avea cunoştinţă de toate vieţuitoarele, ierburile, pietrele, metalele şi mineralele. Şi, ceea ce înseamnă mai mult decât atât, avea o înţelegere clară a prea sfintei Trinităţi şi a încarnării lui Cristos.[83] Această viziune ciudată este de o tradiţie veche, ce ne parvine în principal din surse rabinice.[84] De exemplu, Thomas din Aquino era de părere că Adam trebuie să fi avut, graţie perfecţiunii sale, şi cunoştinţă despre toate lucrurile naturale.[85] Însă izvoarele iudaice sunt şi mai explicite. *Pirkê de Rabbi Eliezer* raportează invenţia anului bisect înapoi în trecut până la Adam.[86]

81 „... latere in antimonio plus virtutis medicinalis, quam in ullo alio simplici, ideoque etiam plus virtutis tingentis seu tincturae“ [... ar fi în antimoniu ascunsă mai multă forţă tămăduitoare decât în orice altă substanţă simplă şi de aceea şi mai multă forţă de colorare sau tinctură] (*Symb. aureae mensae*, p. 379).

82 Tot aşa spune Mylius (*Phil. ref.*, p. 30): „Et ideo dicitur quod lapis in quolibet homine. Et Adam portavit secum de paradiso, ex qua materia in quolibet homine lapis noster vel Elixir eliciatur.“ [Şi de aceea se spune că piatra e <de găsit> în orice om. Şi Adam o avea cu el în paradis, din a cărui materie se poate extrage în orice om piatra noastră sau elixirul nostru.]

83 *Mus. herm.*, p. 268.

84 În viziune naasenică se pare că Oannes al asirienilor a fost identificat de caldeeni cu Adam. Ei l-ar fi privit drept copia omului adamic superior (εἰκόνα ὑπάρχοντα ἐκείνου τοῦ ἄνω, τοῦ ὑμνουμενου Ἀδάμαντος ἀνθρώπου) [că ar exista o imagine a acelui om sus, a preaslăvitului om primordial Adam] (*Elenchos*, V, 6, 6, p. 80).

85 *Summa theologica*, I, 94. Aceeaşi reprezentare o întâlnim şi în Cabală: „Şi întrucât aspectul omului (Adam) conţine aspectul Susului şi Josului, care sunt conţinute în el, şi întrucât în acel aspect sunt conţinute Susul şi Josul, de aceea Bătrânul Sfânt a fost alcătuit după acest aspect şi tot la fel şi cel mic în curaj (*se'ir anpin, microsopus*).“ (*Zohar*, III, 141 b)

86 Ganz, *Chronologia sacro-profana*, p. 16: „Adam tradidit Enocho, qui introductus in mysterium embolysmi intercalavit annum.“ [Adam a dat tradiţia mai departe lui Enoh, care, introdus în misterul principiului anului bisect, a intercalat un an.]

Maimonide relatează că acesta a scris o carte despre pomi şi plante.[87] În tradiţie arabă se spune că Schît (Set) a moştenit de la el medicina.[88] De la el se pare că provin, după *Pirkê*, tablele pe care Dumnezeu a scris mai târziu poruncile.[89] Din acest izvor provine pesemne relatarea alchimistului Bernardus Trevisanus că Hermes Trismegistus a găsit în valea Hebronului şapte table de piatră, care proveneau din vremuri antediluviene. Pe ele erau descrise cele şapte arte libere. Adam a pus aceste table acolo după izgonirea din paradis.[90] De altfel, Dorneus cunoaşte o altă versiune conform căreia Adam a fost primul „professor ac inventor artium". El a avut cunoştinţă despre toate lucrurile „înainte şi după căderе" şi a profetizat regenerarea respectiv pedepsirea lumii prin apă (potop).[91] Urmaşii săi ar fi edificat apoi două table de piatră, pe care consemnaseră în scriere hieroglifică toate „artele naturale". Noe a găsit mai târziu la poalele Araratului una dintre aceste table, pe care era consemnată astronomia.[92]

236 Această legendă ajunge în trecut desigur tot până la tradiţia iudaică, şi anume la povestiri ca cele menţionate, de exemplu, de *Zohar*:

„Când Adam era în paradis, Dumnezeu i-a trimis prin sfântul înger Rasiel[93], superiorul secretelor superioare, o carte, în care era evocată înţelepciunea sacră superioară. În această carte erau descrise şaptezeci şi două de arte ale înţelepciunii în şase sute şaptezeci de paragrafe. Cu ajutorul acestei cărţi i-au fost transmise o mie cinci sute de chei ale înţelepciunii,

87 Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, I, p. 711; II, p. 458.

88 *Loc. cit*., II, p. 601.

89 Ganz, *loc. cit*., p. 46: „Dixit Adam; Hae sunt tabulae, quibus inscripturus est Sanctus benedictus digito suo." [Adam spuse: acestea sunt tablele pe care sfântul, lăudat fie el, va scrie cu propriul său deget.]

90 *De alchemia* (*Theatr. chem*., 1602, I, p. 774 şi urm.).

91 [primul profesor şi inventator al artelor] „... mundum per aquam esse renovandum vel potius castigandum, pauloque minus quam delendum" [... lumea este de regenerat prin apă sau mai degrabă de pedepsit şi aproape de distrus] (*De transmut. met*., în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 617).

92 *Loc. cit*. şi urm.

93 Din aram. „ras" = secret.

care nu erau cunoscute niciunuia dintre sfinţii superiori, şi toate au rămas secrete, până ce această carte a ajuns la Adam... De atunci încolo el a ţinut-o în ascuns şi taină, a folosit zilnic această comoară a Domnului, care îi dezvăluia secretele superioare, de care nu ştiau nimic nici îngerii cei mai deosebiţi, până ce a fost alungat din paradis. Când însă a păcătuit şi a încălcat poruncile Domnului, i-a scăpat această carte... <el> a lăsat-o moştenire fiului său Set. De la acesta a ajuns la Enoh şi de aici... până la Abraham“ etc.[94]

În *Omiliile* lui Clemens din Roma (secolul al II-lea) Adam 237
apare ca prima în seria celor opt întruchipări ale lui ἀληθὴς προφήτης (adevăratul profet). Ultima este Cristos.[95] Această idee a unui cunoscător preexistent ar putea izvorî din tradiţie iudaică respectiv iudeo-creştină, dar a avut parte şi în China de o realizare practică în făptura lui P'an Ku[96]. El este reprezentat ca pitic îmbrăcat în blană de urs sau în frunze. Pe cap are două coarne.[97] A ieşit din *yang* şi *yin*, a format haosul şi a creat cerul şi pământul. A fost susţinut în această muncă de patru animale simbolice, şi anume de inorog, Phoenix, broască ţestoasă şi dragon.[98] El este înfăţişat şi cu soarele într-o mână şi luna în cealaltă. După o altă versiune, se pare că ar fi avut cap de balaur şi corp de şarpe. El s-a transformat în pământul cu toate creaturile lui, dovedindu-se

94 Beer, Geschichte, *Lehre und Meinungen aller... religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah*, I, p. 11 şi urm. Cartea mistică *Sefer Rasiel* este una dintre cele mai vechi scrieri ale Cabalei (ediţia princeps, Amsterdam, 1701). Este identificată cu „Sifre de-Adam Kadmaa“ citat de *Zohar*. Cf. *Jewish Encyclop*., s. v. Adam. După o altă versiune, cartea era alcătuită din nestemate şi conţinea numele sfinte care fac parte dintre cele şapte mijloace magice pe care Dumnezeu i le-a dăruit lui Adam. Grundwald, *Neue Spuk- und Zauberliteratur*, p. 167.

95 Seria este alcătuită din Adam, Enoh, Noe, Abraham, Isaac, Iacob, Moise, Cristos (XVIII, 14, şi XVII, 4).

96 P'an înseamnă „coajă de ou“, Ku, „strâns, a strânge“, „the undeveloped and unenlightened“ [nedezvoltatul şi neiluminatul] (*i. e.* embrionul) — Hastings [ed.], *Encyclop. of Religion and Ethics*, IV, 141 a, s. v. „Cosmogony and Cosmology (Chinese)“.

97 Şi Moise este înfăţişat cu coarne.

98 Cf. relaţia creştină a *anthropos*-ului cu *tetramorphos* (înger, vultur, leu, bou).

astfel ca un adevărat *homo maximus* şi *anthropos*. P'an Ku este taoist şi nu pare să fie detectat înainte de secolul al IV-lea *p. Chr.*[99] P'an Ku s-a reîncarnat în Yuanshih T'ientsun, prima cauză şi superiorul cerurilor.[100] Ca sursă de adevăr el vesteşte fiecărei epoci noi doctrina secretă care făgăduieşte nemurirea. El s-a produs astfel într-un aspect nou: când, după împlinirea lucrării sale de creaţie, şi-a lepădat forma corporală, s-a aflat în spaţiu gol, plutind fără ţel. De aceea a tânjit să renască într-o formă vizibilă. A găsit în cele din urmă o fecioară sfântă, în vârstă de patruzeci de ani, care trăia singură pe un munte unde se hrănea din aer şi nori. Era de natură hermafrodită şi reprezenta *yang* şi *yin* deopotrivă. Aduna zilnic chintesenţa soarelui şi lunii. P'an Ku a fost atras de puritatea ei feciorelnică, şi când ea a inspirat o dată cu putere, el a pătruns în ea sub forma unei raze de lumină, lăsând-o gravidă. Sarcina a durat doisprezece ani şi naşterea a avut loc prin şira spinării. Mama a fost numită de atunci încolo T'ai Yüan Shêng, „mama sfântă a primei cauze"[101]. Apariţia relativ târzie a legendei lui P'an Ku lasă deschisă posibilitatea influenţei creştine. Oricum, analogia legendei cu reprezentări creştine şi persane nu dovedeşte încă dependenţa ei de astfel de surse.

238 Şirul celor opt încarnări ale „adevăratului profet" este marcat prin poziţia aparte a celei de-a opta, şi anume Cristos. Al optulea profet nu numai că se alătură şirului, dar este totodată o corespondenţă la primul cât şi o împlinire a celor şapte şi semnifică intrarea într-o nouă ordine. În *Psihologie şi alchimie* (par. 200 şi urm.) am arătat pe baza unui vis modern că, în timp ce cei şapte alcătuiesc un şir neîntrerupt, pasul spre al optulea înseamnă o ezitare sau nesiguranţă şi constituie o repetare a aceluiaşi fenomen ca la trei şi patru. Cel din urmă este

99 Se pare că ar fi fost ca să zicem aşa inventat de filosoful taoist Ko Hung în sec. al IV-lea.

100 El este compus dintr-un *increatum*, şi anume din aer necreat, incoruptibil.

101 Referitor la aceste date cf. Werner, *Myths and Legends of China*, pp. 76 şi urm. şi 128 şi urm. Krieg (*Chinesische Mythen und Legenden*, p. 7 şi urm.) schiţează o repovestire foarte frumoasă a legendei P'an Ku, din care combină numeroase motive taoist-alchimice.

cunoscuta *Axiomă a Mariei*. Este ciudat că şirul taoist al celor „opt nemuritori" (*hsien-yên*) prezintă acelaşi fenomen: şapte sunt mari înţelepţi sau sfinţi, care sălăşluiesc nemuritori în cer sau pe pământ, al optulea însă este o *fată*, care mătură în faţa porţii cerului.[102] Ca o paralelă trebuie menţionat basmul fraţilor Grimm „Cei şapte corbi". Acolo sunt şapte fraţi care au *o* soră.[103] Să ne amintim în acest context şi de Sophia. Irenaeus (I, V, 3) spune despre ea: „Această mamă o numesc ei Ogdoas, Sophia, pământul, Ierusalim, sfântul Duh şi, masculin, Domnul." Ea se găseşte „dedesubtul şi deasupra pleromei"[104]. Aceeaşi idee apare în legătură cu cele şapte planete la Celsus cel combătut de Origene, şi anume în evocarea aşa-numitei „diagrame" a ofiţilor folosită de cel dintâi. Această diagramă corespunde cu ceea ce numesc eu „mandală" şi prin care înţeleg acele scheme de ordonare care fie sunt gândite conştient, fie apar şi spontan ca produse ale unor procese inconştiente.[105] Descrierea pe care o face Origene diagramei nu se caracterizează din păcate printr-o claritate deosebită. Se poate recunoaşte în orice caz că este vorba despre zece cercuri. Probabil că sunt concentrice, căci el vorbeşte despre o circumferinţă şi un centru.[106] Cercul cel mai din afară este numit „Leviathan", cel mai dinăuntru „Behemoth", care, ce-i drept, ar putea să se suprapună cu Leviathan, căci acesta este desemnat drept circumferinţă şi centru.[107] El

102 Wilhelm, *Chinesische Volksmärchen*, nr. 31: „Die acht Unsterblichen", p. 67 şi urm.

103 Grimm, *Kinder- und Hausmärchen*, I, nr. 44, „Die sieben Raben".

104 *Gegen die Häresien*, I, 5, 3, p. 16.

105 Cf. *Psychologie und Alchemie*, în multe locuri (a se vedea Indicele, s. v. Mandala), Wilhelm şi Jung, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, ca şi prezentările mele cazuistice în: *Zur Empirie des Individuationsprozesses* şi *Über Mandalasymbolik*.

106 *Contra Celsum*, VI, cap. 24 şi urm. „Decem circulos a se invicem disiunctos complectebatur alter circulus, qui huius universitatis anima esse ferebatur, et cuius nomen erat Leviathan." [Zece cercuri separate între ele sunt înconjurate de un alt cerc, care trebuie să fie sufletul acestei totalităţi şi al cărui nume este Leviathan.] [P. G. XI, col. 1327 şi urm.]

107 Pasajul este următorul (cap. 25): „In eodem <diagrammate> reperi eum, qui vocatur Beemoth sub infimo circulo collocatum. Leviathanis nomen ab impii diagrammatis auctore bis erat scriptum, in superficie scilicet et in centro circuli." (*Loc. cit.*, col. 1330)

este explicat totodată şi ca o *anima mundi*, care „colinda prin toate lucrurile“[108].

239 Origene şi-a procurat o astfel de diagramă cum folosea Celsus în tratatul său şi a descoperit în ea numele acelor şapte îngeri la care făcuse acesta aluzie. Principele acestor îngeri este numit „Dumnezeul blestemat“, iar ei înşişi sunt numiţi în parte cei ai luminii, în parte cei „arhontici“ (cum spune Celsus). „Deus maledictus“ se referă la creatorul iudeo-creştin al lumii, ceea ce notează Origene aşa cum se cuvine. Iehova apare aici în mod evident ca principe şi tată al celor şapte arhonţi.[109] Primul are formă de leu (*leonina forma*) şi se numeşte Mihail; al doilea este un taur şi se numeşte Suriel, cel cu formă de taur; al treilea este Rafael, cel cu formă de şarpe; al patrulea este Gabriel, cel cu formă de vultur; al cincilea apare ca un urs, cu numele de Thauthabaoth; al şaselea ca un câine şi se numeşte Eratoth, şi în sfârşit al şaptelea, Onoël, este cel cu formă de măgar sau Taphabaoth sau Thartharaoth.[110]

240 Aceste nume erau distribuite probabil pe cele opt cercuri interioare. Cei şapte arhonţi corespund celor şapte planete şi înseamnă tot atâtea sfere cu porţi pe care iniţiatul trebuie să le parcurgă în timpul ascensiunii sale. Aici rezidă originea lui Ogdoas, adică cei opt, care, după cum se vede, trebuie să fie alcătuită din cei şapte plus tatăl lor Iehova. În acest loc, Origene îl menţionează drept „primul şi al şaptelea“ pe Jaldabaoth, despre care n-am auzit mai devreme nimic. Acest arhont superior are, după câte ştim şi din alte surse, cap sau formă de leu.[111] I-ar corespunde de aceea lui Mihail din diagrama ofită, care este trecut în lista îngerilor pe primul loc. „Jaldabaoth“ înseamnă „copil al haosului“ şi este de aceea primul născut al

108 „... animam tamen omnia permeantem impium hoc diagramma esse ponit“ (*loc. cit.*).

109 *Loc. cit.*, cap. 27 [col. 1334].

110 *Loc. cit.*, cap. 33 [col. 1330 şi urm].

111 *Loc cit.*, cap. 31: „Hunc autem angelum leoni similem aiunt habere cum astro Saturni necessitudinem.“ [Dar acum ei spun că ar avea un înger care se aseamănă cu un leu şi are o legătură cu planeta Saturn.] Apoi Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 351 şi urm.

unei noi ordini, care înlocuieşte starea iniţială a haosului. Ca prim fiu Jaldabaoth are comun cu Adam că este şi ultimul din şir[112], şi acelaşi lucru cu Leviathan, care, după cum am văzut, formează cercul exterior şi centrul totodată. Aceste analogii ne fac să ne gândim la o aranjare concentrică a cercurilor diagramei.[113] Vechea imagine a lumii, în care pământul reprezintă centrul imobil al universului, este constituită din „ceruri", aşadar globuri sau sfere, care se dispun concentric în jurul centrului şi sunt denumite după planete. Cea mai din afară dintre sferele de planete sau arhonţi este cea a lui Saturn. Ea ar fi urmată în exterior de sfera stelelor fixe, care îi corespunde în diagramă lui Leviathan ca al zecelea cerc, dacă nu ar trebui postulat un spaţiu pentru Demiurg sau pentru tatăl sau mama arhontelui, adică pentru Ogdoas. Este vorba aici, după cum rezultă din text, de o Ogdoas[114], ca în sistemul lui Ptolemeu despre care relatează Irenaeus.[115] Aici, cea de-a opta sferă este Achamoth (= Sophia, sapientia)[116], deci e de *natură feminină*, aşa cum de altminteri şi la Damascius lui Cronos îi este atribuit elementul şapte, iar Rheei elementul opt.[117] Şi în textul nostru, fecioara Prunicus este pusă în legătură cu mandala celor şapte: „Isti autem aliis alia addunt, Prophetarum dicta, circulos circulis inclusos... virtutum ex quadam Prunico virgine manantem, viventem animam.[118]" etc.[119]

112 În rugăciunea adresată lui Jaldabaoth iniţiatul trebuie să spună: „Tibi, prime et septime... opus Filio et Patri perfectum." [Ţie, primul şi al şaptelea... lucrarea perfectată pentru Fiu şi Tată.] (Origene, *loc. cit*., cap. 31 [col. 1342 şi urm.].)

113 Leisegang (*Die Gnosis*, p. 169) dă o reconstrucţie de un alt tip. El nu ţine însă cont de cele şapte sfere ale arhonţilor.

114 Origene, *loc. cit*. [col. 1342].

115 *Adversus haereses*, I, iv şi urm.

116 Demiurgul este Hebdomas, Achamoth este însă Ogdoas. Cf. Leisegang, *loc. cit*., p. 317.

117 …τῷ μὲν Κρόνῳ προσήκει ἡ ἑβδομὰς μάλιστα καὶ πρῶτος… τῇ δὲ Ῥέᾳ ἡ ὀγδοάς. [De Cronos (Saturn) ţine în primul rând cifra şapte, de Rheea însă cifra opt.] (Damascius, *De principiis*, par. 266, II, pp. 132 şi urm.)

118 Irenaeus (*loc. cit*., I, iv, 2, p. 12) spune că (după valentinieni) din dorul Sophiei după cel dătător de viaţă (Cristos) a rezultat „întregul suflet al lumii şi al creatorului lumii".

119 Traducere: Aceştia însă se adaugă unul celuilalt, vorbe ale profeţilor, cercuri de cercuri cuprinse... o forţă care emană de la o anumită Prunicus, o virgină, un

241 Orbitele planetelor „cuprinse de cercuri" trimit în mod decisiv la o rânduire concentrică, aşa cum o regăsim, în mod semnificativ, şi în poziţionarea descrisă de Herodot a celor şapte ziduri circulare de la Ekbatana.[120] Parapetele acestor ziduri sunt de culori diferite; dintre parapetele cele mai din interior şi cele mai de sus unul este argintat şi celălalt aurit. De aceea ele reprezintă în mod evident orbite planetare concentrice, caracterizate prin diversele culori.

242 Ca introducere la diagramă Celsus relatează despre reprezentarea evocată de perşi şi de Misterele mitrice a unei scări cu şapte porţi şi cu o a opta sus. Prima poartă este Saturn şi e atribuită plumbului etc. O şaptea poartă este aur şi înseamnă soarele. În acest context sunt menţionate şi culorile.[121] Scara reprezintă „trecerea sufletului" (*animae transitus*).[122] A opta poartă corespunde sferei stelelor fixe.

243 Arhetipul lui şapte se repetă în împărţirea şi denumirea săptămânii şi a zilelor ei şi în octava muzicală, ultima treaptă însemnând de fiecare dată începutul unui nou ciclu. Ar putea să zacă aici un motiv esenţial pentru faptul că optul apare ca *feminin*; este *mama* unei serii noi. În şirul de profeţi din Omiliile clementine *Cristos* este al optulea. Ca Adam primus şi secundus el înconjoară o dată seria celor şapte (ca în şirul de profeţi clementin), iar altă dată cuprinde cele şapte forţe ale Sfântului Duh, aşa ca la Gregorius Magnus: „Însă Mântuitorul nostru a legat, când a apărut în carne, cele <şapte> pleiade, întrucât avea în sine toate lucrările spiritului septiform deodată şi pentru totdeauna."[123]

suflet viu etc. (*loc. cit.*, cap. 34). Această Prunicus ar fi fost comparată de gnostici, aşa cum consemnează Origene, cu „femeia hemoragică", ce a suferit timp de doisprezece ani de această boală. T'ai Yüan, „mama sfântă a primei cauze", a fost gravidă timp de doisprezece ani (cf. mai sus, par. 237).

120 I, 90 (*Neun Bücher der Geschichte*, I, p. 58). Referitor la mandala ca plan de construcţie cf. expunerile mele din *Die Psychologie der Übertragung*, par. 433 şi urm.

121 „Quia solis et lunae colores haec duo metalla referunt." [Căci aceste două metale au culoarea soarelui şi lunii.] (Origene, *loc. cit.*, col. 1323 şi urm.)

122 Origene, *loc. cit.*, cap. 22.

123 *Moralia in Iob*, cap. 16, lib. XXIX, col. 959: „Redemptor autem noster in carne veniens, pleiades iunxit, quia operationes septiformis spiritus simul in se, et cunctas, et manentes habuit."

Cunoscuta natură dublă a lui Adam revine la Cristos: el este atât 244
masculin, cât şi feminin. La Böhme această idee se manifestă în concepţia că Cristos ar fi „fecioară în suflet".[124] Ea este o alegorie a Domnului, o imagine a Sfintei Treimi[125], eternă, necreată şi nenăscută.[126] Unde este „cuvântul", acolo este şi fecioara, căci în ea este „cuvântul".[127] Ea este „a femeii sămânţă"[128], care va „zdrobi capul" şarpelui (*Facerea*, 3, 15).[129] Cel ce zdrobeşte şarpele este Cristos, care apare, prin urmare, ca identic cu sămânţa femeii, respectiv cu „fecioara". Fecioara are la Böhme şi caracterul *animei*, căci ea îi este dată sufletului „ca tovarăşă"[130] şi totodată se află, ca o forţă divină, ca „înţelepciunea", în cer şi în paradis.[131] Dumnezeu şi-a luat-o ca „soţ".[132] Ea exprimă întreaga profunzime a divinităţii în veşnicia[133] ei şi îi corespunde lui Shakti indiană.[134] Unitatea androgină dintre Shiva şi Shakti este înfăţişată în iconologia tantrică prin *cohabitatio permanens*.[135]

Ideile lui Böhme l-au influenţat foarte puternic pe Franz von 245
Baader şi, pornind de la Böhme, el a făcut afirmaţia că Dumnezeu i-a dat lui Adam un „asistent" (*adiutor*), prin care Adam „ar fi trebuit să nască fără femeie exterioară", şi anume ca Maria fără bărbat. Dar Adam s-a „îndrăgostit subit"[136] în actul animalic de împerechere şi a ajuns în pericolul de a se scufunda el însuşi în natura animalică. Recunoscând această posibilitate, Dumnezeu a creat-o

124 *Drey Principia göttliches Wesens*, cap. 18, 22.
125 *Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, cap. 5, 41.
126 *Loc. cit.*, cap. 11, 15. Cf. cu *increatum* lui Paracelsus şi al alchimiştilor (Cf. *Psych. und Alch.*, par. 430 şi urm.)
127 *Loc. cit.*, cap. 6, 73.
128 *Zweyte Apologia wider Balthasar Tilken*, 227, p. 306.
129 *Mysterium Magnum*, cap. 9, 11 şi cap. 23, 38, p. 104.
130 *Drey Principia*, cap. 17, 81.
131 *Loc. cit.*, cap. 13, 9 şi urm.
132 *Menschenwerdung Christi*, I, cap. 11, 10, p. 81.
133 *Vom Dreyfachen Leben des Menschen*, cap. 5, 56.
134 Avalon, *The Serpent Power*.
135 În legătură cu acest motiv, a se vedea *Symbole der Wandlung*, par. 306, 349, 620.
136 Expresia provine de la Paracelsus (*Liber Azoth*, ed. Sudhoff, XIV, p. 574).

de îndată pe Eva ca pe o „contrainstituţie salvatoare“, „pentru a preveni o cădere mai adâncă altfel inevitabilă a omului... în natura animalică“[137]. Atunci când Adam a riscat să se scufunde în acest fel, androginismul s-a retras din el, s-a păstrat însă în Eva ca „a femeii sămânţă“, cu al cărei ajutor omul se va elibera de „sămânţa şarpelui“. Căci acela „care a fost născut în Fecioara Maria este acelaşi care a trebuit să se retragă din Adam din cauza căderii lui“[138].

246 Ideea prezenţei unei perechi divine sau a unui androgin divin în sufletul omului o găsim deja la Origene: „Se spune că soarele şi luna ar sta ca cele două mari lumini pe firmamentul cerului, precum în noi Cristos şi Ecclesia.“[139] Şi aşa sunt şi în fiecare dintre noi Adam şi Eva, după cum spune Gregorius Magnus — Adam reprezentând spiritul, Eva în schimb carnea.[140] Aceste dovezi ar trebui să ajungă pentru a ilustra şi în gnoza creştină natura specială a optului şi înclinaţia lui spre feminin.

247 După acest excurs mai lung despre natura divin-omenească a lui Adam, prin care sunt fundamentate ştiinţa şi înţelepciunea lui, ne întoarcem la reprezentarea în continuare a însuşirilor lui.

248 Adam se pricepea la toate artele[141], el a inventat scrisul, iar de la îngeri a învăţat cultivarea pământului şi toate meseriile, de asemenea arta fierăritului.[142] Într-o scriere din secolul al XI-lea sunt menţionate treizeci de specii de fructe pe care le-a adus din

137 Von Baader, *Werke*, VII, p. 229.

138 Extrag aceste expuneri despre Baader din scrierea lui David Baumgardt, *Franz von Baader und die philosophische Romantik*, pe care mi-a adus-o în atenţie doamna Aniela Jaffé cu multă amabilitate.

139 *In Genesim hom.*, I, 7, în: Migne, P. G., XII, col. 151.

140 „Habet in se unusquisque Adam et Evam. Sicut enim in illa prima hominis transgressione suggessit serpens, delectata est Eva, consensit Adam: sic et quotidie fieri videmus dum suggerit diabolus, delectatur caro, consentit spiritus.“ [Fiecare are pe Adam şi pe Eva în sine însuşi. Aşa cum acea primă încălcare a omului şarpele a sugerat-o, Eva a fost bucuroasă şi Adam a consimţit: aşa vedem şi petrecându-se zilnic — diavolul sugerează, carnea se bucură, spiritul consimte.] (*Septem psalmos poenitentiales*, IV, par. VIII, în: Migne, P. G., LXXIX, col. 608)

141 Kohut, *Die talmudisch-midraschische Adamssage*, p. 80.

142 *Jewish Encyclop.*, s. v. Adam.

paradis.[143] *Aquarium sapientum* susţine că lui Adam i-a fost revelat secretul *lapis*-ului („e supernis... revelatum"), şi apoi au aspirat la el toţi patriarhii sfinţi „cu un dor unic" („singulari desiderio").[144] Conform tradiţiei arabe, Adam a construit Ka'ba, pentru care îngerul Gabriel i-a dat planul şi o piatră preţioasă. Aceasta a devenit mai târziu neagră din cauza păcatelor omenirii.[145]

Origene îi atribuie lui Adam, ca şi Clemens Romanus, darul 249
profeţiei, căci el ar fi prezis relaţia lui Cristos cu biserica. El ar fi zis: „De aceea un bărbat îşi va părăsi tată şi mamă şi se va alătura femeii sale, şi amândoi vor fi un singur trup." Aceste cuvinte s-ar referi la Cristos şi biserică.[146]

Evocarea înzestrării excelente a primului om aş dori să o închei 250
cu o legendă arabă, căreia nu-i lipseşte un sens mai profund: Când a părăsit Adam paradisul, Dumnezeu l-a trimis pe îngerul Gabriel la el şi i-a oferit prin acesta trei daruri, dintre care ar fi putut să aleagă: pudoarea, inteligenţa şi religia. Adam a ales fără ezitare inteligenţa. Atunci, Dumnezeu a poruncit pudorii şi religiei să se întoarcă imediat în cer. Acestea însă s-au codit, raportându-se la o poruncă (a Domnului) de a nu se despărţi niciodată de inteligenţă, oriunde s-ar afla aceasta. Căci profetul ar fi spus: „Nu vă supuneţi niciodată celui care nu are urmă de inteligenţă."[147]

4. CARACTERUL CONTRADICTORIU AL LUI ADAM

Nevoia ca primul om să fie imaginat ca fiind „luminos" era pu- 251
ternică. Ne este dată astfel comparaţia cu soarele şi strălucirea sa.

143 „Alfabet des Ben-Sira". Scheftelowitz, *Die altpersische Religion und das Judentum*, p. 218.

144 *Mus. herm.*, p. 97.

145 Wünsche, *Salomos Thron und Hippodrom. Abbilder des babylonischen Himmelsbildes*, p. 50.

146 *In Cant. hom.*, II, în: Migne, P. G., XIII, col. 47 şi urm.

147 „Le Livre des balances" (Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, III, p. 140).

Alchimiştii nu insistă asupra acestui aspect, aşa că pot să mă exprim concis în privinţa lui. În general lui Adam i se atribuie în restul literaturii o făptură luminoasă, a cărei strălucire o depăşeşte chiar pe aceea a soarelui. Prin căderea în păcat, el îşi pierde strălucirea.[148] Astfel este indicată natura sa dublă, pe de o parte o fiinţă strălucitoare, desăvârşită, pe de alta de o natură întunecată, pământească. Interpretarea agadică îi derivă numele de la *adamah* = pământ.[149]

252 Şi la Origene apare natura dublă a lui Adam: unul este făcut din pământ, celălalt însă „după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. El este omul nostru interior, nevăzut, necorporal, neprihănit şi nemuritor."[150] Idei asemănătoare se găsesc încă la Philo Iudaeus[151]. Merită atenţie faptul că după *Coloseni* 1, 15 Cristos este tocmai acest „chip al lui Dumnezeu": „... qui est imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturae".

253 Natura lui dublă se oglindeşte în reprezentarea hermafrodismului său. Dorneus spune că alchimiştii şi-ar fi numit *lapis*-ul lor Adam, care ar purta-o în sine pe „Eva sa invizibilă şi tainică". „Mercurius cel focos şi desăvârşit" ar fi „adevăratul hermafrodit

148 Irenaeus, *Adv. haereses*, I, 30, 9; Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, p. 199; Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 3 şi urm.; Kohut, *Adamssage*, pp. 72 şi 87; *Jewish Encyclopedia*, s. v. Adam; Wünsche, *Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares*, p. 11 şi urm.

149 Grünbaum, *Jüdischdeutsche Chrestomathie*, p. 180. În *adamah* avem şi o legătură cu ebr. *dam* = sânge. Adam ar fi deci cel care provine din pământul roşu.

150 *In Gen. hom.*, I, 13, col. 155: „«Plasmavit Deus hominem» Id est finxit de terrae limo. Is autem qui ad imaginem Dei factus est et ad similitudinem, interior homo noster est, invisibilis et incorporalis et incorruptus atque immortalis." [„Dumnezeu a plăsmuit omul", adică l-a modelat din lut. <Celălalt Adam> a fost făcut însă după chipul lui Dumnezeu şi asemănător lui; el este omul nostru interior, invizibil, incorporal, necorupt şi nemuritor.]

151 Philo (Filon) distinge de Adam cel făcut din pământ şi muritor pe cel creat după imaginea Domnului şi spune despre el: Ὁ δὲ κατὰ τὴν εἰκονα ἰδέα τις ἢ γένος, ἢ σφραγίς, νοητός ἀσώματος οὔτε ἄρρεν οὔτε δῆλυ, ἄφθαρτος φύσει.: [Cel făcut însă după chipul <lui Dumnezeu> este o idee sau o specie sau o pecete, spiritual, necorporal, nici bărbat şi nici femeie, de o natură incoruptibilă.] (*De opificio mundi*, 134)

Adam".[152] La naaseni se întâlneşte deja această reprezentare. „Aceştia", scrie HIPOLIT, „venerează <ca început> a tot, după teoria lor, omul şi fiul omului. Acest om este însă bărbătesc-femeiesc (ἀρσενόθηλυς); este numit de ei Adam (Ἀδάμας). Multe şi frumoase imnuri s-au compus despre el." Ca exemplu el invocă: „De la tine <este> tatăl, prin tine mama, cele două nume nemuritoare, zămislitori (γονεῖς) ai eonilor, o! cetăţean al cerului, o! om cu nume mare (μεγαλώνυμε)."[153] Tot aşa apare Adam ca bărbătesc-femeiesc în tradiţia iudaică.[154] În Midraşul citat jos (secolul al III-lea) el este un ἀνδρογύνης sau bărbatul şi femeia erau contopiţi în el într-un singur corp, care avea însă două chipuri. Dumnezeu a tăiat mai târziu corpul şi a făcut câte o spinare celor două jumătăţi.[155] Caracterul bărbătesc-femeiesc îl apropie pe Adam de fiinţa primitivă sub formă de bilă a lui PLATON, precum şi de imaginea persană a lui Gayomart. Această idee a lăsat puţine urme în alchimie. Astfel vedem, de exemplu, la GLAUBER că îi atribuie lui Adam semnul cercului, Evei însă pe cel al pătratului.[156] Cercul este de regulă semnul pentru aur şi soare. În cel din urmă sens el apare cu referire la Abraham în *Peştera comorilor* siriană, unde se spune: „Şi Dumnezeu îl făcu pe Adam... Şi când îngerii percepură splendida sa înfăţişare, fură impresionaţi de frumuseţea chipului său, în timp ce se aprindea, în minunată

152 *De transmut. met.* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 578).

153 *Elenchos*, V, 6, 5 şi urm., p. 78.

154 Midraşul Bereşit Rabba VIII, în: BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis.*

155 SCHEFTELOWITZ, *Die altpersische Religion und das Judentum*, cap. 19, p. 217. Spinarea lui Adam este semnificativă. Într-o legendă islamică se spune: „Dumnezeu a încheiat apoi un pact cu urmaşii lui Adam; i-a atins spatele şi iată, toţi oamenii care sunt născuţi până la sfârşitul lumii s-au târât afară din spinarea lui, de dimensiunea unei furnici, şi s-au înşirat la dreapta şi la stânga lui" (WELL, *Biblische Legenden der Muselmänner*, p. 34). Dumnezeu a trimis însă aceste mici suflete înapoi în şira spinării lui Adam, unde au murit şi au fost adunate într-un singur spirit (GHAZALI, *Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits*, p. 7). Extrag aceste notiţe din APTOWITZER, *Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien*, p. 217 şi urm.

156 *De signatura salium, metallorum et planetarum*, p. 12.

strălucire aidoma globului soarelui, iar lumina ochilor săi era ca soarele şi imaginea corpului său, ca lumina cristalului."[157] Un text Hermes arab relatează despre crearea lui Adam, cum, atunci când fecioara (Eva) a ajuns la domnie, din întreaga voinţă a planetelor s-au format spiritul şi îngerul Hārūs (Horus). El şi-a căpătat trupul de la fecioară. Acest Hārūs a luat apoi 60 de spirite de pe planete, de pe zodiace 83, de pe cerul suprem 90, de pe pământ 127, în total 360 de spirite, le-a amestecat şi l-a creat din ele pe Adamānūs, primul om „după forma cerului suprem"[158]. Numărul 360 ca şi „forma cerului" trimit la forma cercului.

254 Făcând abstracţie de contrastul bărbătesc-femeiesc, în fiinţa lui Adam există o opoziţie fundamentală, şi anume contradicţia dintre natura fizică şi cea spirituală, contradicţie ce a fost percepută încă de timpuriu. Ea se exprimă de pildă în viziunea lui Rabi Ieremia ben Eleazar că Adam a avut, conform interpretării *Psalmului* 139, 5, un chip dublu: „Înapoia şi înaintea mea, simt împresurarea ta"[159], sau în concepţia islamică arătând că sufletul lui Adam a fost creat mii de ani înaintea corpului său şi apoi a refuzat să intre în făptura de lut, drept care Dumnezeu l-a silit să pătrundă în ea.[160]

255 După o viziune rabinică, Adam avea chiar coadă.[161] Prima sa stare era foarte nefavorabilă. Pe când zăcea încă neînsufleţit pe pământ, era de o culoare verzulie şi în jurul lui roiau mii de spirite impure care voiau toate să intre în el. Dumnezeu le-a izgonit însă, în afara unuia, şi anume Lilith, „stăpâna spiritelor", căreia i-a izbutit să se prindă de trupul lui Adam aşa încât a rămas gravidă cu el. Abia când a apărut Eva, ea a fugit din preajma lui.[162] Lilith cea demonică pare a fi cumva un aspect al lui Adam,

157 Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 3.

158 Reitzenstein şi Schäder, *Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland*, p. 114.

159 *Jewish Encyclop*., s. v. Adam.

160 *Loc. cit.*

161 *Loc. cit.*

162 *Zohar*, I, 34, şi III, 19.

căci legenda spune că fusese creată din aceeaşi ţărână ca el.[163] Faptul că din sămânţa[164] lui a rezultat o mulţime de demoni şi duhuri aruncă o lumină proastă asupra naturii lui Adam. Asta s-a întâmplat în timpul celor 130 de ani pe care a trebuit să-i trăiască separat de Eva şi exclus din comunitatea divină (*sub Anathemate Excommunicationis*).[165] În interiorul gnosticismului, omul primordial Adamas, care nu reprezintă nimic altceva decât o parafrază a lui Adam[166], este comparat cu Hermes itifalic, cu Korybas, seducătorul pederast al lui Dionysos[167], ca şi cu cabirii itifalici[168]. În *Pistis Sophia* ne întâmpină pe deasupra un Sabaoth Adamas, stăpânul (τύραννος) eonilor, care luptă împotriva luminii lui Pistis Sophia[169] şi se găseşte astfel deja totalmente de partea cea rea. După teoria bogumililor, Adam a fost creat din noroi de Satanaël, primul fiul al lui Dumnezeu şi îngerul căzut. Satanaël nu a putut să-i dea însă viaţă. Atunci a făcut-o Dumnezeu pentru el.[170] O relaţie lăuntrică a lui Adam cu Satana este sugerată şi în tradiţia rabinică, după care Adam va şedea cândva pe tronul Satanei.[171]

Ca prim om, Adam este *homo maximus*, Ἄνθρωπος, din care re- 256
zultă macrocosmosul sau care chiar este macrocosmosul. El nu este numai *prima materia*, ci şi o *anima universalis*, care este sufletul cel

163 După Ben Sira, a se vedea van Dale, *Dissertationes de origine et progressu idolatriae et superstitionum*, p. 112.

164 „... ex nocturno seminis fluxu" (*ibidem*).

165 *Loc. cit.*, p. 111 şi urm.

166 În teoria barbelioţilor la Irenaeus (*Adv. haer.*, I, 29, 2 şi urm.), Autogenes, trimis de Ennoia şi Logos, în jurul căruia stau patru lumini, l-a produs pe „omul perfect şi adevărat... numit Adam".

167 Cf. *Scholia in Lucianum*, „De dea Syria, cap. 28, p. 187, şi Roscher, *Lexikon*, s. v. κόρυβο, col. 1392 b.

168 Hipolit, *Elenchos*, V, 8, 9 şi urm., p. 90 şi urm.

169 Schmidt; *Pistis Sophia. Ein gnostisches Originalwerk*, pp. 17, cap. 15, 22, şi 27, cap. 27, rd. 8. Adam — „cap al eonului", a se vedea Lidzbarski, *Das Johannesbuch der Mandäer*, p. 93, rd. 4 şi urm.

170 Euthymios Zigadenos, *Panoplia dogmatica* (Migne, P. G., CXXX). Aceeaşi idee se întâlneşte şi în Genza mandeică.

171 Wünsche, *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*, p. 24.

puțin al tuturor oamenilor.[172] Conform concepției mandeice el este „misterul lumilor"[173]. Această reprezentare are o răspândire atât de vastă, încât mă voi mulțumi cu câteva sugestii care pot fi luate în considerare pentru stabilirea terminologică din perspectivă psihologică a acestei figuri. În alchimie, ideea lui *anthropos* a ajuns pesemne în primul rând prin Zosimos, la care Adam este deja o figură dublă, și anume omul carnal și omul luminos.[174] M-am ocupat în *Psihologie și alchimie* deja atât de detaliat cu semnificația ideii lui *anthropos* în alchimie, încât aici nu-și mai are rostul o îngrămădire suplimentară de dovezi corespunzătoare. Vreau să mă limitez de aceea acum la acel material care stă la baza succesiunii de idei din alchimie.

172 Îi sunt îndatorat domnului dr S. Hurwitz că mi-a indicat cu amabilitate lucrarea lui Murmelstein *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*, în care materialul despre Adam este adunat și prezentat cu multă claritate. Pentru sufletul universal fac trimitere la XXXV, p. 269, și XXXVI, p. 52; ca și la Aptowitzer, *Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien*, p. 214 și urm.: (Agada) 1. „În timp ce Adam încă zăcea ca trup inert, Dumnezeu i-a arătat lui (adică spiritului lui) pe toți drepții care vor rezulta cândva din el. Diferiții drepți în parte își au originea în diferitele părți ale corpului lui Adam; unul în capul lui Adam, altul în părul lui, iarăși altul în fruntea, în ochii, în nasul, în gura, în urechea și în bărbia lui. Dovadă în acest sens este *Iov* 38, 4, în care Dumnezeu îi grăiește lui Iov: «Spune-mi din ce ești tu alcătuit, din ce parte a corpului lui Adam provii, din capul lui, din fruntea lui sau din altă parte; dacă îmi spui, atunci, atunci ai voie să te cerți cu mine.»" 2. „Primul Adam era mare, de la un capăt al lumii până în celălalt, de aceea voiau îngerii să strige în fața lui «sfinte!», și atunci Dumnezeu îl micșoră luând bucăți din membrele sale, care zăcură apoi în jurul lui Adam. Adam îi spuse Domnului: «De ce mă furi?» Dumnezeu îi răspunse: «Îți voi înlocui paguba de multiple ori — asta e ceea ce s-a spus, fiul lui David nu va veni până ce toate sufletele nu vor fi în trup pe pământ — ia aceste bucăți și du-le în toate regiunile pământului; unde le vei arunca, ele se vor transforma în țărână, și acolo pământul va fi locuit de urmașii tăi; locurile pe care le vei stabili tu pentru Israel vor aparține Israelului, locurile pe care le vei stabili tu pentru celelalte popoare vor aparține celorlalte popoare." În această agadă se spune deci că în Adam era conținută întreaga semințe omenească: în sufletul lui Adam toate sufletele și în corpul său toate trupurile.

173 Lidzbarski, *Das Johannesbuch*, p. 168, rd. 7.

174 Cf. textul lui Zosimos în *Psych. und Alch.*, par. 456.

Se pot distinge deja la Zosimos[175] trei categorii de surse, şi anu- 257
me cea iudaică, cea creştină şi cea păgână. În alchimia mai târzie, elementul păgân-sincretist trece firește în planul din fund, pentru a lăsa loc unei manifestări mai puternice a celui creştin. În secolul al XVI-lea, elementul iudaic se remarcă iarăşi mai puternic datorită influenţei Cabalei, care fusese făcută mai întâi accesibilă prin Johannes Reuchlin[176] şi Pico della Mirandola[177] unor cercuri mai largi. Ceva mai târziu, îşi aduc apoi umaniştii contribuţia din sursele ebraice, respectiv aramaice, şi anume mai cu seamă din *Zohar*. În secolul al XVIII-lea apare un tratat pretins iudaic cu o utilizare bogată a terminologiei ebraice, şi anume cel al lui Abraham Eleazar[178], cu pretenţia de a fi acea „carte a scoarţei" [„Rindenbuch"] tainică a lui Abraham le Juif, care se pare că i-ar fi revelat lui Nicolas Flamel (1330–1417) arta aurului.[179] În această scriere se găseşte următorul pasaj:

„Căci Noe va trebui să mă spele, cu strădanie şi cu trudă, în marea cea mai adâncă, încât să-mi treacă negreala; eu trebuie să zac aici în pustiu sub grămezi de şerpi, şi nimeni nu-i căruia să-i pese; trebuie să fiu prinsă aici de această neagră cruce şi trebuie să fiu spălată prin mizerie cu oţet[180] şi să fiu făcută albă, pentru ca interiorul capului meu să devină aidoma lui ☉ <sol, aurum> sau *marez*[181], şi inima mea precum un granat

175 Berthelot, *Alch. grecs*, III, xlix, 4–12, p. 229 şi urm.

176 Reuchlin, *De verbo mirifico* (1494) şi *De arte cabbalistica* (1517).

177 *Apologia* (1496).

178 *Uraltes Chymisches Werk*, (ed. a doua, Leipzig, 1760), ed. de Julius Gervasius von Schwartzburg [II, p. 51].

179 A se vedea Cuvântul înainte la tratat. Se pare că mss. a fost găsit în posesia cardinalului Richelieu. Flamel ar fi cumpărat cartea, scrisă pe „scoarţă de copac", cu doi florini de la un necunoscut. Tratatul este o falsificare târzie de la începutului sec. al XVIII-lea. Ediţia princeps a apărut în 1735.

180 Această expresie se găseşte în: Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 568: „Esse in Chemia nobile aliquod corpus, quod de domino ad dominum movetur, in cuius initio sit miseria cum aceto, in fine vero gaudium cum laeticia." [Există în chimie un corp nobil, care este dat mai departe de la stăpân la stăpîn, la al cărui început domneşte mizerie cu oţet, la sfârşit însă bucurie şi fericire.]

181 După informaţiile autorului, *marez* ♂ înseamnă pământ, ebr. *erez*.

să strălucească, şi vechiul Adam să iasă din nou din mine. O! Adam Cadmon, cât eşti tu de frumos! şi împodobit cu *ricmah*[182] regelui lumii! ca Chedarul[183] sunt de oacheşă de-acum; ah! ce îndelung! vino odată, *mesech*[184] al meu, şi dezbracă-mă, pentru ca frumuseţea mea dinlăuntru la suprafaţă să iasă... O! că şarpele a incitat-o pe Eva! ceea ce trebuie să arăt cu culoarea mea neagră şi lipicioasă, şi de la blestem am eu acest înveliş, şi de aceea sunt atât de lipsită de orice valoare în ochii tuturor fraţilor mei. Sulamită întristată pe dinăuntru şi pe dinafară, gardienii marelui oraş te vor găsi şi te vor răni în bătăi, îţi vor răpi hainele, le vor sfârteca şi vălul ţi-l vor lua... Dar fi-voi iarăşi fericită, când din nou mă voi elibera de otrava ce mi-a fost adusă de blestem, şi sămânţa mea lăuntrică şi prima naştere atunci vor veni. Căci tatăl este soarele şi mama este luna. Da-da, altminteri nu ştiu de niciun alt mire care să mă iubească pentru că sunt într-atât de neagră. Ah! să sfâşii cerurile şi să-mi topeşti munţii! Ai frecat vreodată puternicele imperii de la Canaan ca pulberea, şi ai sfărâmat cu şarpele de bronz pe Josua şi ai jertfit lui Algir △, pentru ca cea înconjurată de atâţia munţi eliberată să fie?"

258 După cum se vede, în acest fragment vorbeşte personificarea feminină a *primei materia* în stare neagră. Din punct de vedere psihologic, această făptură neagră înseamnă *anima* în stare inconştientă. Ea corespunde în această formă lui *nefeş* a cabaliştilor, care este o „anima vegetativa seu plastica", analoagă platonicianului ἐπιθυμητικόν sau *concupiscibile*. Ea este „dorinţa", cum spune Knorr în mod adecvat: „Mater enim nil est nisi propensio Patris ad inferiora."[185] Negreala provine de la păcatul Evei. Sulamita şi

182 Ebr. *riqma* = veşmânt culorat, ţesut pestriţ.

183 Chedarienii trăiau în corturi negre.

184 Amestec de băuturi, vin aromatizat.

185 „Mama nu este nimic decât înclinaţia Tatălui spre cele inferioare." „Psyche, quae ipsis nephesch dicitur, sic spiritus vitalis, non quatenus plane corporeus sed insitus ille atque primitivus et seminalis, quem recentiores Archeum vocant, cum quo correspondet Philosophorum anima vegetativa seu plastica, et Platonicorum τὸ ἐπιθυμητικὸν seu concupiscibile." [Sufletul care se numeşte *nefeş* să fie spiritul vital, nu cel pur corporal, ci acel spirit seminal înnăscut, primitiv, pe care filosofii mai recenţi îl numesc Archeus; lui îi corespunde spiritul

Eva = *chawwa*, pământ, sunt contaminate într-o figură, care conţine în sine pe de o parte pe (primul) Adam, precum mama pe copilul ei, pe de altă parte însă îl aşteaptă pe cel de-al doilea Adam, adică pe Adam *ante lapsum*, omul primordial desăvârşit, ca să fie iubitul şi mirele ei. Ea speră să se elibereze prin el de negreala ei. Este vorba despre o mistică a *Cântării Cântărilor*, aşa cum ne apare ea şi în *Aurora consurgens I*. Aici gnoza iudaică (deci Cabala) şi mistica creştină concid: pe de o parte *sponsus* şi *sponsa* se numesc Tiferet şi Malhut, pe de alta Cristos şi Ecclesia.[186] Acea mistică a *Cântării Cântărilor*[187] apare în cercurile iudeo-gnostice în secolele III–IV, ceea ce indică fragmentele unui tratat intitulat *Schiur Koma* („Măsura corpului"). Este vorba despre „o mistică iudaizată numai superficial prin relaţia cu evocările «iubitului» în *Cântarea Cântărilor*"[188]. Figura lui Tiferet ţine de sistemul Sefirot, gândit ca pom. El apare în mijlocul acestuia. Adam Kadmon este fie între-

vegetativ sau plastic al filosofilor sau concupiscibilul, sufletul râvnitor al platonicienilor.] Notă a lui Knorr la par. 7 din „Tractatus de Revolutionibus animarum" (*Kabbala denudata*, II, 2, p. 247). *Nefeş* este un fel de suflet al sângelui, de aici interdicţia desfătării prin sânge (*Lev*. 17, 14). [„Fiindcă viaţa fiecărui trup este în sângele lui care curge în fiinţa lui. Pentru aceea am poruncit fiilor lui Israil: să nu mâncaţi sângele niciunui fel de făpturi, fiindcă viaţa oricărei făpturi este în sângele ei şi oricine va mânca sânge să fie nimicit." — *N. t.*]

186 „(Adam) a Cabbalistis Adam Kadmon dicitur, ad differentiam Adami Protoplastae... eo quod inter omnia a Deo emanata primum occupet locum, prout protoplastes in specie hominum: ita ut per illum nihil commodius intelligi queat, quam anima Messiae, quem et Paulus ad I Corinth. 15, vers. 45, 46, 47, 48, 49, indigitat." [Acest Adam este numit de cabalişti Adam Kadmon, spre deosebire de omul primordial Adam..., pentru că, printre toate care sunt emanate de Dumnezeu, el ocupă primul lor, precum omul primordial în specia umană, aşa încât în el nu se poate vedea nimic altceva decât sufletul Mesiei, la care face aluzie şi Pavel...] Nota lui Knorr, *loc. cit*., p. 244.

187 „Dragostea «regelui» faţă de «regină» este dragostea lui Dumnezeu faţă de «Sion» sau a acelei forţe primordiale, care este numită şi «şalom», pace sau desăvârşire, faţă de <Schulamith» care este cântată în Cântarea Cântărilor" (Müller, *Der Sohar und seine Lehre*, p. 48).

188 Scholem, „Kabbala", în: *Encyclop. Judaica* IX, col. 630 etc. Îi datorez această observaţie domnişoarei dr R. Schärf.

gul pom, fie este conceput ca mijlocitor al instanţei supreme En Sof cu Sefirot.[189] Sulamita neagră a textului nostru corespunde cu Malhut ca văduvă, care aşteaptă unirea cu Tiferet şi deci restabilirea totalităţii iniţiale. Adam Kadmon stă prin urmare în locul lui Tiferet. El apare deja la Philo şi în Midraş. Pe această sursă se bazează distincţia dintre un Adam ceresc şi unul pământesc la Pavel (I *Corinteni* 15, 47): „Omul cel dintâi, luat din pământ, e pământesc; omul cel de-al doilea este din cer" (şi versetul 45): „Făcutu-s-a Adam, omul dintâi, cu suflet viu; iar Adam cel de pe urmă cu duh dătător de viaţă." Astfel un om al începuturilor, hylic-psihic este opus unuia ulterior, pneumatic.

259 În cadrul izvoarelor păgâne trebuie deosebite desigur mai întâi trei origini, şi anume o provenienţă egipteană, care este legată de omul-zeu Osiris şi de tradiţia lui foarte veche, pe de o parte, şi de teologia regească, pe de altă parte, apoi una persană, care derivă de la Gayomart, şi una indiană, venind de la Purusha.[190] Izvorul

189 *Kabb. den.*, I, p. 28, s. v. homo. Wünsche, în: *Realencyclopaedie f. prot. Theol.* IX, p. 676, 14, spune: „Despre Adam Kadmon nu domneşte o claritate deplină în scrierile cabalistice. Ba este conceput ca totalitatea Sefirot, ba apare ca o primă iradiere, dinainte de Sefirot şi înălţându-se peste acestea, prin care Dumnezeu... şi-a făcut apariţia şi... s-a arătat întru câtva ca prototip (macrocosmos) al întregii creaţii. În acest caz este ca şi cum Adam Kadmon ar fi o primă revelaţie intercalată între Dumnezeu şi lume, ca să zicem aşa un al doilea Dumnezeu (δεύτερος θεός) sau cuvântul divin (λόγος)." Cea din urmă concepţie corespunde *Kabbalei denudata*, care este influenţată mai cu seamă de Isaak Lurja. Adam Kadmon este aici „a mediator between the En-Sof and the Sefirot" [un mijlocitor între En Sof şi Sefirot] (*Jewish Encyclop.*, s. v. Adam Kadmon). Dr S. Hurwitz mă trimite la *Zohar*, III, 48 a: „De îndată ce a fost creat omul, totul a fost configurat, lumile de sus şi de jos, căci totul este conţinut în om." Adam Kadmon este după această concepţie *homo maximus*, care reprezintă însăşi lumea. Omul şi prototipul său ceresc sunt oarecum „gemeni" (*Talmud*, Sanhedrin 46 b, ed. Epstein, I, p. 3067). Adam Kadmon este „omul suprem" al carului tronului divin, „coroana supremă" (*kether*), *anima generalis*. Conform lui Isaak Lurja, el conţine în sine cele 10 Sefirot. Ele au pornit din el în 10 cercuri concentrice, şi ele înseamnă *nefeş* a sa (sufletul). Cf. mai sus [par. 238 şi urm.] diagrama ofiţilor la Origene (*Contra Celsum*).

190 Pentru prima trimit cititorul la prezentarea din lucrarea lui Bousset, *Hauptprobleme der Gnosis*, şi din Reitzenstein şi Schaeder, *Studien zum antiken*

creştin pentru ideile alchimice este teoria paulinică deja menţionată a lui Adam primus şi Adam secundus.

5. „VECHIUL ADAM"

După aceste remarci preliminare vrem să ne îndreptăm din nou 260
atenţia către textul lui Abraham Eleazar, şi anume către bucata importantă din mijlocul lui, în care apare Adam. Aici pe cititor îl frapează desigur expresia „vechiul Adam", care este echivalat în mod evident cu Adam Kadmon. Ne-am aştepta să întâlnim în loc de „cel vechi" mai degrabă „cel de-al doilea" sau „cel primordial", şi anume în special pentru că „vechiul Adam" înseamnă în orice caz mai întâi omul „vechi", încărcat de păcate, nemântuit, după modelul *Romani* 6, 6: „Dându-ne bine seama că omul nostru cel vechi a fost împreună răstignit cu el <Cristos>, ca să se nimicească trupul păcatului, aşa încât să nu mai fim robii păcatului." Faptul că autorul a avut în minte acest pasaj reiese din fraza: „trebuie să fiu prinsă aici de această neagră cruce şi trebuie să fiu spălată prin mizerie cu oţet" etc.

Autorul se preface a fi evreu, este însă destul de neiscusit ca 261
să comită nu numai anacronisme, ci şi să-şi trădeze psihologia inconfundabil creştină. Se dovedeşte a fi un bun cunoscător al Bibliei şi familiarizat cu limbajul „biblic". Limbajul cărţii sale este o germană curgătoare din punct de vedere stilistic şi gramatical a secolului al XVIII-lea. Autorul înclină foarte mult spre retorica înălţătoare. (Să nu fie totuşi la urma urmei teolog?) În orice caz este lucru clar că expresia „vechiul Adam" poate avea de regulă în gura unei astfel de personalităţi o singură semnificaţie, şi anume pe cea de „omul cel vechi", de care

Synkretismus; pentru cea din urmă la Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie* (I, 2, p. 288 şi urm.) şi pentru relaţiile cu credinţa în Mesia, la Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*.

vrem să ne dezbărăm [„dezbrăcăm“] (*Efeseni* 4, 22), după cerința din *Coloseni* 3, 9: „V-ați dezbrăcat de omul cel vechi, dimpreună cu faptele lui.“ Acest lucru nu-i era desigur necunoscut autorului nostru și el ar fi putut cu ușurință să evite contradicția, respectiv ambiguitatea ce reiese de aici, dacă ar fi spus în loc de „vechi“ de exemplu „primordial“, care era desigur la îndemâna sa.

262 Trebuie să-i cer scuze cititorului meu, dacă ceea ce fac aici este un fel de pedantism verbal și dau senzația că aș critica pentru nimicuri o oarecare lipsă de stil a unui autor nu din cale-afară de grijuliu. Este însă vorba aici de mai mult decât un simplu *lapsus calami*: un text care sclipește în multiple feluri, care creează legături neașteptate (Adam și Sulamita!) și contaminează situațiile cele mai diverse se apropie indubitabil de structura visului și ridică astfel pretenția unei luări în considerare și cântăriri atente a cifrurilor lui. O expresie atât de ferm întipărită ca „vechiul Adam“, care nu presupune vreo altă semnificație, nu se găsește desigur fără motiv într-un „text de vis“, chiar dacă visătorul ar vrea să se scuze cu o simplă „nebăgare de seamă“. Chiar dacă autorul — așa cum pare să fie cazul aici — s-ar putea să fi înțeles prin „vechiul“ Adam pe Adam cel „primordial“, îl forțează totuși în același timp o altă intenție, încă netransparentă, să aleagă acel „vechiul Adam“ care este cât se poate de confuz tocmai pentru că este în această limbă *univoc*. În cazul în care ar fi vorba aici de un vis real, ar fi o categorică greșeală profesională dacă tălmăcitorul ar trece cu vederea această presupusă eroare, scuzând-o. După cum o arată tot mereu experiența, astfel de quiproquo-uri se petrec de obicei în locurile critice, și anume acolo unde se încrucișează două tendințe opuse.

263 Vrem să mergem în continuare pe urmele suspiciunii trezite presupunând că „vechiul“ Adam nu-și datorează existența unei pure coincidențe, ci că reprezintă cel puțin una dintre acele ambiguități agasante de care nu duc lipsă textele alchimice. Ele sunt incitante, pentru că nu se poate stabili decât rareori sau aproape niciodată cu certitudine dacă izvorăsc dintr-o intenție

conştientă de înşelăciune sau dintr-o conflictualitate inconştientă.

„Vechiul“ Adam poate să „iasă din nou“ din Sulamita, mama 264
cea „oacheşă“, în mod evident din cauză că o dată intrase cumva în ea: ăsta poate să fi fost însă desigur numai Adam cel vechi, cel păcătos, căci negreala Sulamitei este o expresie pentru păcat, „peccatum originale“, aşa cum o dovedeşte textul. Îndărătul acestei reprezentări pândeşte firește arhetipul lui *anthropos* — ajuns în puterea lui *physis* —, a cărui cunoaştere conştientă apare la alchimistul nostru ca fiind îndoielnică. Dacă autorul ar sta în calitate de cunoscător într-adevăr pe tărâmul gândirii cabalistice, atunci el ar şti că Adam Kadmon înseamnă ca om primordial spiritual un *eidos* în sens platonician, care nu poate fi niciodată confundat cu omul păcătos. În ecuaţia: vechiul Adam = Adam Kadmon *autorul contaminează un contrast*. Interpretarea acestui pasaj ar trebui să sune aşa: din Sulamita cea neagră reiese contrastul dintre „vechiul Adam“ şi Adam Kadmon. Relaţia vădită a negrei Sulamite cu pământul ca mamă a tuturor vieţuitoarelor face să pară de înţeles că fiul ei este Adam cel păcătos, şi nu Adam Kadmon, care reprezintă o desfăşurare a acelei instanţe supreme, a lui En Sof. Cu toate acestea, textul îi lasă pe ambii să rezulte din Sulamita, prin faptul că îi contamizează reciproc. „Vechiul“ Adam şi omul primordial apar atunci a fi unul şi acelaşi, şi autorul se poate scuza firește invocând că prin „vechiul“ s-a referit tocmai la primul sau cel iniţial, ceea ce nu i se poate contesta aşa, pur şi simplu.

Apariţia lui Adam Kadmon nu rămâne fără consecinţe caracte- 265
ristice pentru Sulamita: înseamnă, aşa cum arată textul, o *solificatio*, adică o iluminare a „interiorului capului“, ceea ce este un indiciu camuflat, dar pentru psihologia alchimiei semnificativ, asupra *iluminatio* şi *glorificatio* adeptului, respectiv a omului său interior. Adam este tocmai „interior homo noster“, omul originar, primordial din noi.

6. ADAM CA TOTALITATE

266 *Tractatus de revolutionibus animarum*, par. 10, conţine un pasaj care este important pentru semnificaţia psihologică a lui Adam:

„... inquit Ezech. 34, v. 31: Vos Adam estis.[191] Id est, vos merito vocamini Adami nomine. Sensus enim est; si literaliter textus intelligendus esset; obiectio merito fieret, omnes etiam populos mundi sive gentiles eodem modo esse homines, quo Israelitae; statura nempe erecta. Ubi porro quoque dicendum fuisset, vos homines estis. Verum enim vero (sensus hic est, ex animabus vestris consistebat Microcosmus Adami.)[192] ...“ Par. 11: „Vos estis Adam. (Quasi diceret omnes Israelitarum animas nihil aliud fuisse quam Adamum nimirum protoplasten:) Et vos scintillae illius atque membra eius extitistis.“[193]

Aici Adam apare pe de o parte, ca să zicem aşa, ca trup al poporului lui Israel[194] şi pe de alta ca *anima generalis* a sa. Această viziune poate fi înţeleasă ca proiecţie a lui Adam interior: *homo maximus* apare ca o totalitate, ca „Sinele“ poporului; ca *om interior* el corespunde în schimb totalităţii individului, şi anume ca sintetizare a tuturor părţilor sufletului, în primul rând deci a conştientului şi inconştientului. Tratatul spune la par. 20: „Hinc quopue dixerunt

191 *Iezechil* 34, 31 nu pare să conţină ceva de genul acesta. În Vulgata întâlnim însă la 34, 31: „Vos autem greges mei, greges pasquae meae, homines estis.“ Pasajul sună textual: „«Voi sunteţi oile mele, oile păşunii mele, oameni <'adam'>sunteţi voi, iar eu sunt Dumnezeul vostru», zice Domnul Dumnezeu.“ „Adam“ este aici un concept colectiv.

192 Parantezele provin de la editorul Knorr von Rosenroth.

193 *Kabb. den.* II, iii, p. 248 şi urm. Traducere: „Iezech. 34, 31: Voi sunteţi Adam. Adică: Sunteţi numiţi pe drept cu numele de Adam. Căci sensul este: dacă textul ar fi de înţeles literal, atunci s-ar putea obiecta pe drept că toate popoarele pământului sau păgânii ar fi în acelaşi fel oameni ca şi israeliţii, şi anume de statură erectă. Unde ar şi trebui spus atunci: voi sunteţi oameni. În adevăr însă este (sensul: din sufletele voastre consta microcosmosul lui Adam)... Par. 11: Voi sunteţi Adam. (El spune oarecum că toate sufletele israeliţilor nu au fost altceva în realitate decât Adam cel primul creat!) Iar voi aţi fi scânteile lui şi membrele lui.“

194 Cf. şi *loc. cit.*, cap. III, par. 1, p. 255 şi urm.

Magistri nostri: Non veniet filius David, donec plene exiverint omnes animae, quae fuerunt in corpore (nimirum protoplastae).“[195] Ieşirea sufletelor din omul primordial poate fi înţeleasă ca proiecţie a unui proces psihic de integrare: totalitatea mântuitoare a omului interior (adică „Mesia“) nu poate fi alcătuită înainte ca toate părţile sufletului să fi devenit conştiente. Din acest motiv ar putea fi şi explicabil de ce durează atât de mult timp până să apară Adam cel definitiv, al doilea Adam.

În concepţia cabalistică, Adam Kadmon nu este numai sufle- 267
tul universal, „Sinele“ psihologic, ci şi procesul transformării înseşi, şi anume trimeria sau tetrameria lui, prin care se înţelege împărţirea în trei sau în patru etape. Formula alchimică este *Axioma Mariei* (copta sau evreica): „Din unu devine doi, din doi trei, şi din al treilea apare unul ca al patrulea.“[196] În tratatul lui Rabi Abraham Cohen Irira[197] se spune: „Aşadar, Adam Kadmon a reieşit din unul cel simplu, şi în această măsură el este unitatea; dar el a şi coborât, aşa cum a şi căzut în propria sa natură, şi în această măsură el este doi. Şi din nou este el redus la unul pe care îl are în el, şi la cel suprem, şi în această măsură el este trei şi patru.“[198] Această speculaţie se referă la „nomen essentiale“, la tetragramaton, şi anume cele patru litere ale numelui lui Dumnezeu, dintre care „trei sunt diferite şi una este luată de două ori“[199]. Aceasta se referă la scrierea nevocalizată a lui Jhvh (Jahveh), care

195 *Loc. cit.*, cap. I, par. 20, p. 251. Paranteza provine de la Knorr. Traducere: De aceea maeştrii noştri au şi spus: fiul lui David nu va veni, până ce toate sufletele care erau în corp (şi anume al primului creat) nu vor fi ieşit complet.

196 Berthelot, *Alch. grecs*, VI, v, 6, p. 404: Τὸ ἓν γίνεται δύο γ᾽, καὶ τοῦ γτοῦ τὸ ἓν τέταρτρον. Cf. şi *Psych. und Alch.*, par. 209.

197 O scriere mai corectă este Rabi Ahraham Hacohen Herrera.

198 *Kabb. den.*, I, iii: „Porta coelorum“, cap. VIII, par. 3, p. 116: „Iam Adam Kadmon emanavit ab uno simplici, adeoque est unitas: sed et descendit, et elapsus est in ipsam naturam suam, adeoque est duo. Iterumque reducitur ad unum, quod in se habet, et ad summum; adeoque est tria et quatuor.“

199 *Loc. cit.*, par. 4: „Et haec est causa, quod nomen essentiale habeat quatuor literas, tres diversas, et unam bis sumptam: quoniam He primum est uxor τοῦ Jod; et alterum, uxor τοῦ Vav. Primum emanavit a Jod, via directa et alterum a Vav, via conversa et reflexa.“

este alcătuită din trei litere diferite, dintre care una este dublă. He (h) este de natură feminină şi le este atribuită lui Iod (J)[200] şi lui Vav (v) ca soaţă. De aici rezultă pe de o parte că Iod[201] de pe

200 O altă concepţie a lui Iod se găseşte în *Zohar*, III, fol. 191: „La ora la care iubita <*Cântarea Cântărilor* 1, 5 şi urm.> stă în mare dragoste în faţa iubitului, dacă nu mai poate suporta chinul care iese din iubire, se face indicibil de mică, până ce din ea nu mai rămâne nimic vizibil în afara micimii unui punct, Iod. Astfel rămâne ascunsă de toate cetele ei. Şi întrucât acest semn nu are nimic alb în sine ca celelalte <litere>, ea poate să vorbească: «Neagră sunt... Precum corturile întunericului.» Am învăţat că semnul Iod nu are niciun spaţiu interior alb“ (Müller, *Der Sohar*, p. 350).

201 „Jod, quia simplex; est unum et primum quid, et simile uni, quoe numeris; et puncto, quod corporibus omnibus prius est. Punctum autem, secundum longitudinem motum, producit lineam, nempe Vav.“ [Iod se numeşte, pentru că este simplu; şi unu şi ceva primordial şi asemănător lui unu, pentru că este anterior ca număr şi prin punct tuturor corpurilor. Punctul produce însă prin mişcare longitudinală linia, adică pe Vav.] (*Kabb. den.*, I, *loc. cit.*, par. 1, par. 142) „Litera Jod quae punctum ipsum, facta est principium, medium et finis; imo ipsa etiam principium Decadum et finis unitatum atque ideo redit in unum.“ [Litera Iod, care este ea însăşi un punct, este început, mijloc şi sfârşit, ba ea este începutul decadelor şi sfârşitul unităţilor şi de aceea se întoarce la unu.] (Introductio in „Librum Sohar“, sect. I, cap. XXXVII, par. 1, în: *Kabb. den.*, II, i, p. 203) Pentru funcţia lui Iod important este *loc cit.*, sect. VI, cap. I, p. 259: „Quoniam Sapientia Benedicti videbat, quod etiam in splendore hoc non possent manifestari mundi, cum Lux ibi adhuc nimis magna esset atque tenuis; hinc iterum innuit literae huic Jod, ut denuo descenderet et perrumperet sphaeram splendoris atque emitteret lucem suam, quae paulo crassior erat.“ [Deoarece înţelepciunea lui Dumnezeu a văzut că nici în această splendoare a sa nu s-au putut manifesta lumile, întrucât acolo lumina era prea intensă şi subtilă, i-a poruncit iarăşi literei Iod să coboare din nou şi să străpungă sfera splendorii şi să-şi trimită lumina, care era ceva mai materială.] Punctul este deci „punctum internum“ care coincide cu „rosa inferior“ [trandafirul inferior] din „Congregatio Jisraëlis“ [Comunitatea Israelului] şi „sponsa“ [mireasa]. Alte atribute ale rozei sunt: *soror*, *socia*, *columba*, *perfecta* şi *gemella* [soră, tovarăşă, porumbel, cea perfectă şi geamănă] („Tres discursus initiales libri Sohar“. Comm. in disc. I, par. 12 şi urm., în: *Kabb. den.* II, ii, p. 151). Iod atârnă de „summitas coronae“ [vârful coroanei] şi coboară în Sapientia (Chochmah) („lucem atque Influentiam insignem vibrabat in illam Sapientiam“) [a lăsat să se reverse în vibraţie lumină şi influenţă în acea înţelepciune] („Theses Cabbalisticae“, I, în: *Kabb. den.* II, „Apparatus pars secunda“, p. 151). Iod este „vas“ sau „vasculum“ [văsuleţ] în care se scurge „scaturigo maris“ [revărsarea bărba-

Fig. 3: Omul primordial

primul şi Vav[202] de pe al treilea loc sunt masculini şi că femininul He este dublu, dar identic cu sine, adică numai Unul. În această măsură *nomen essentiale* formează o triadă. Dar întrucât He este totuşi dublu, este vorba şi de o tetradă sau cuaternitate[203], perplexitate care coincide în mod ciudat cu *Axioma Mariei*. Pe de altă parte, tetragramatonul conţine o căsătorie dublă şi de aceea corespunde într-un mod la fel de ciudat cu diagramele noastre de mai sus ale lui Adam. Caracterul dublu al lui He feminin este tot arhetipal[204], căci *cuaternio al căsătoriei* presupune pe de o parte deosebirea dintre făpturile feminine, pe de alta identitatea lor, ceea ce de altfel este valabil şi pentru ambii bărbaţi, după cum am văzut mai sus. La aceştia predomină însă diferenţierea, ceea ce nu este de mirare, o dată ce la aceste lucruri este în general vorba despre produsele imaginaţiei bărbăteşti. Drept urmare, făptura masculină coincide cu *conştiinţa masculină*, pe al cărei tărâm deosebirile sunt desigur ca şi absolute. Femininul însă este, ce-i drept, dublu, totuşi atât de puţin diferit, încât identitatea lui se impune. Această făptură dublă şi totuşi identică corespunde pe deplin cu imaginea *animei*, care poartă în sine, din cauza stării ei predominant „inconştiente", caracteristica nediferenţierii.

268 Acelaşi tratat, VIII, par. 9, menţionează:

tului (sau a mării)] şi din care iese „fons scaturiens sapientiam" [izvorul din care ţâşneşte înţelepciunea]. (A se vedea „Pneumatica cabbalistica", Diss., I, cap. I, par. 7 şi 10, în: *Kabb. den*., II, III, p. 189 şi urm.)

202 „Vav denotat vitam, quae est emanatio et motus essentiae quae in seipsa manifestatur: estque medium uniendi, et connexionis, inter essentiam et intellectum." [Vav înseamnă viaţa, care este emanaţie şi mişcare a fiinţei, ce se manifestă în sine, un mijloc al uniunii şi legării dintre fiinţă şi înţelegere.] (Abraham Cohen Irira, „Porta coelorum", Diss., VII, cap. I, par. 3, în: *Kabb. den*. I, iii, p. 141)

203 Tetragramatonului i se asociază o întreagă serie de cuaternioni. Cf. tratatul „Porta coelorum", *loc. cit*., cap. III, par. 5, p. 145.

204 „He designat ens, quod est compositum ex essentia, et existentia." [He desemnează fiinţarea, care se compune din esenţă şi existenţă.] „He ultimum est imago et similitudo intellectus, vel mentis." [He este în sfârşit o imagine sau asemănare a intelectului sau spiritului (cosmic).] (*Loc. cit*., par. 2 şi 4, p. 141)

„De la En Sof, adică de la unul cel mai general, care este Adam Kadmon, a fost produs universul. Adam Kadmon este unul şi mulţi, şi din el şi în el este tot." „Diferenţele dintre *genera* sunt reprezentate prin cercuri concentrice", care pornesc de la el sau sunt conţinute în el. El este deci ca un fel de schemă structurală psihică (cf. textul latin din notă!), în care „diferenţele specifice" (şi anume cele care caracterizează *species*) sunt exprimate prin linia dreaptă, adică într-un sistem concentric prin rază.[205] „Astfel, Adam Kadmon reprezintă ordinele tuturor lucrurilor, atât *genera*, cât şi *species* şi indivizii."[206]

Pe cât de sus stă omul primordial într-una dintre părţi, pe atât 269
de jos stă omul păcătos, empiric, în cealaltă. Fenomenul contaminării care ne apare atât de frecvent în psihologia visului şi a primitivilor nu este un simplu produs al hazardului, ci se bazează pe o anumită caracteristică comună: la un anume punct *contrariile* se dovedesc a fi *identice*, şi astfel este dată şi posibilitatea contaminării lor. Unul dintre cazurile cele mai curente este identitatea dintre animal şi Dumnezeu. Posibilitatea unui atare paradox se bazează pe

205 Aşa-numitele „differentiae numericae" au de-a face cu contrastele. Textul spune: „Differentias autem numericas referri ad dispositionem bilanciformem (cântar); ubi facies faciei obvertitur, et duo vel plura eiusdem perfectionis, et speciei, tantum distinguuntur, ut mas et foemina. Quae differentiae numericae etiam denotantur per id, quod dicitur anterius, et posterius" etc. [Diferenţele numerice se referă la dispunerea sub forma cântarului, unde faţa este îndreptată spre faţă şi doi sau mai mulţi sunt de aceeaşi perfecţiune şi se disting numai după sex, ca bărbat şi femeie. Aceste diferenţe numerice sunt explicate şi prin ceea ce se spune înainte şi după aceea.]

206 *Loc. cit.*, par. 9, p. 118: „Ab Aen-Soph, i. e. Uno generalissimo, productum esse Universum, qui est Adam Kadmon, qui est unum et multum, et ex quo, et in quo omnia... Differntias autem generum notari per circulos homocentricos, sicut Ens, substantiam; haec corpus; hoc, vivens; istud, sensitivum; et haec, rationale continet... Et hoc modo in Adam Kadmon repraesentantur omnium rerum ordines, tam genera, quam species, et individua." [De la En Sof, adică de la unul cel general, a fost produs universul, adică Adam Kadmon, care este unul şi mulţi, şi din care şi în care totul... Diferenţele sunt însă indicate prin sexe, prin cercuri concentrice, cum fiinţarea cuprinde substanţa, corpul viu, perceptibil senzorial şi raţionalul... Aşa reprezintă şi Adam Kadmon toate clasele lucrurilor, genurile lor, speciile lor şi indivizii.] Cf. aici Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 211 şi *ibidem*.

caracterul extraomenesc atât al psihologiei divine, cât şi al celei animale. Aşa cum psihicul divin ajunge deasupra celui omenesc, aşa se fundamentează sufletul animalului în adâncimi subumane.

270 „Vechiul Adam" corespunde omului primitiv, *umbrei* conştiinţei prezentului nostru, şi omul primitiv se bazează pe omul animal (Adam cel cu coadă[207]), care a dispărut de mult din conştiinţa noastră. Şi omul primitiv ne-a devenit deja străin, aşa încât psihologia sa abia trebuie redescoperită. Pentru psihologia analitică nu mică a fost de aceea mirarea când a găsit în produsele inconştientului la omul modern atâta material arhaic, şi nu numai asta, ci şi obscurităţile neliniştitoare ale unei lumi animalice pulsionale. „Instinctele" sau „pulsiunile" pot fi formulate, ce-i drept, în terminologie fiziologică şi biologică, dar nu pot fi alungate sau cuprinse, căci ele sunt totodată *existenţe psihice*, care se documentează ca atare într-o lume fantasmatică specifică lor. Ele nu sunt numai manifestări fiziologice sau în mod clar biologice, ci sunt totodată şi formaţiuni fantasmatice cu un conţinut important şi un caracter simbolic. Pulsiunea nu pune stăpânire pe obiectul său orbeşte, aşa de-a dreptul, ci cu o anumită viziune sau interpretare psihică, deci cu fiecare pulsiune este, ca să zicem aşa, cuplată *a priori* o imagine corespunzătoare a situaţiei, ceea ce se arată de exemplu în mod indirect în cazul simbiozelor animal–plantă. La om avem o înţelegere nemijlocită a acelei lumi stranii a aşa-numitelor reprezentări „magice", care se încolăceşte în jurul pulsiunilor* naturale şi nu numai că le exprimă forma şi modul de apariţie, ci le şi produce.[208] Lumea instinctelor, care îi apare atât de extraordinar de simplă omului cult raţionalist, se dezvăluie pe o treaptă primitivă ca un ansamblu complicat de fapte fiziologice cu tabuuri, rituri, sisteme de clase şi teorii de clan, care impun pulsiunii oarecum *a priori*, adică preconştient, o formă de îngrădire şi o fac utilă unor

207 La valentinieni omul era îmbrăcat cu un „veşmânt ca un soi de piele de animal" (Irenaeus, *Gegen die Häresien*, I, 5, 5, p. 17).

* *Trieb* înseamnă în germană pulsiune, dar şi lăstar. (*N. t.*)

208 A se vedea Jung, *Instinkt und Unbewußtes*.

scopuri mai înalte.[209] Cu lipsa de măsură a pulsiunii, pe care o credem capabilă să nu vrea să se împlinească decât pe sine, este dată în condiţii naturale o limitare spirituală a acesteia, care o diferenţiază şi o face iscusită pentru diferite folosiri.

Din legătura originară dintre imagine şi pulsiune se explică uni- 271
rea dintre pulsiune şi religie în sensul cel mai larg. Aceste două sfere se află într-o relaţie compensatorie reciprocă, şi anume este vorba aici nu doar de aşa-numitul Eros, ci de tot ceea ce merită numele „pulsiune".[210] „Religia" pe treapta cea mai primitivă desemnează sistemul psihic de reglare coordonat dinamismului pulsiunii. Pe o treaptă superioară această unire originară se pierde uneori, şi atunci religia devine cu uşurinţă antidotul pulsiunii, prin care relaţia iniţială de compensare degenerează în conflict, religia încremeneşte într-o formalistică pură şi pulsiunea este otrăvită. Un astfel de clivaj nu este desigur pură coincidenţă sau cumva o catastrofă absurdă. El rezidă mai degrabă în natura lucrului, şi anume pe linia acelor evenimente care duc la o extindere mai vastă şi o diferenţiere mai mare a conştiinţei. După cum fără tensiunea contrariilor nu este posibilă o energie, aşa nu este posibilă o conştiinţă fără perceperea deosebirilor. Orice accentuare mai puternică a diferenţierii duce însă la opoziţie şi în cele din urmă la acel conflict care întreţine tensiunea necesară a contrariilor. Acest lucru este necesar pe de o parte pentru producerea sporită de energie, pe de alta pentru diferenţierea deosebirilor, ambele premise indispensabile unei „dezvoltări" a conştiinţei. În ciuda acestei utilităţi neîndoielnice a conflictului, el are însă drept consecinţă şi nişte dezavantaje evidente, care uneori se transformă în păgubiri. În aceste cazuri survine apoi o contramişcare ce caută să tempereze disputa dintre părţi. Întrucât astfel de procese s-au repetat de nenumărate ori în decursul dezvoltării multimilenare a conştiinţei, s-au format şi obiceiuri sau

209 Riturile sunt pe o treaptă primitivă mai întâi gesturi neinterpretate. Pe o treaptă ceva mai înaltă sunt mitizate.

210 Nu are nimic de-a face cu problema noastră că definiţia şi clasificarea pulsiunilor reprezintă o chestiune extrem de controversată. Oricum, cuvântul „pulsiune" înseamnă ceva general cunoscut şi inteligibil.

rituri corespunzătoare pentru împăcarea contrariilor. În cazul acestor proceduri de conciliere este vorba pe de o parte despre un rit executat de om, care are însă drept conținut un act de ajutorare sau conciliere ce pornește sau a pornit dinspre latura divină. De cele mai multe ori astfel de rituri se leagă de starea inițială a omului și de evenimentele care au avut loc în epoca eroică străveche, ancestrală. De obicei avem de-a face cu o situație de lipsuri sau cu o stare de restriște ale omenirii cărora li se vine în ajutor prin intervenție divină. Această intervenție este repetată în rit. Un exemplu simplu: dacă orezul nu vrea să prospere, un reprezentant al totemului orezului își ridică o cabană pe câmpul de orez și îi povestește acolo orezului cum a ieșit inițial din străbunii orezului. Astfel orezul își aduce aminte de originile sale și își redobândește creșterea prosperă. Anamneza rituală a străbunului înseamnă același lucru cu o intervenție a acestuia.

272 Starea de restriște *par excellence* fie constă dintr-o retragere a zeilor favorabili și o apariție a celor dăunători, fie din cauza unei greșeli omenești respectiv unei fărădelegi zeii au fost înstrăinați, fie (ca în concepția taoistă) cerul și pământul s-au despărțit[211] din motive insondabile și pot să găsească din nou calea unul spre celălalt numai dacă înțeleptul l-a refăcut pe Tao prin scufundare rituală în sine însuși. Adică el își aduce cerul și pământul său din nou în armonie.

273 Așa cum în situația de lipsuri orezul se chircește, așa degenerează și omul, fie din răutatea zeilor, fie din cauza propriei sale prostii ori propriului său păcat, ajungând astfel în contradicție cu natura originară. El își uită proveniența din strămoșul uman și are de aceea nevoie de anamneza acestuia. Astfel este constelat arhetipul omului, *anthropos*, și el constituie conținutul esențial al diferitelor religii mari. În ideea de *homo maximus* se unesc la rândul lor susul și josul creației.

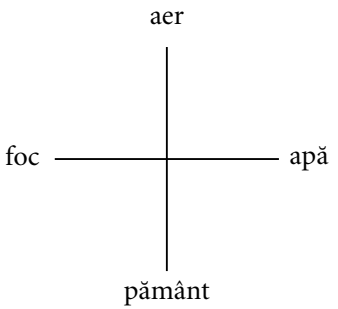
211 Cf. mai sus: separarea lui Tiferet de Malhut drept cauză a răului.

7. TRANSFORMAREA

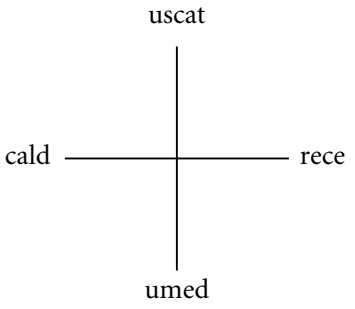
Privit din unghiul de mai sus, textul nostru de pornire capătă 274
un anume aspect care nu este neinteresant şi, conţinând o succesiune de gânduri caracteristică pentru ideile fundamentale ale alchimiei, dobândeşte şi un sens ce radiază în multe părţi: există o stare de restriştе căreia îi corespunde *nigredo* alchimică. Este negreala vinei, care parcă a învelit pământul feciorelnic cu o culoare neagră. Sulamita stă într-un şir cu acele zeiţe negre (Isis, Artemis, Parvati, Maria) al căror nume este „pământ". Asemenea lui Adam, Eva a mâncat din pomul *cunoaşterii* şi a pătruns astfel cu forţa în spaţiul prerogativei divine — „eritis sicut dii, scientes bonum et malum" —, adică ea a descoperit fără să vrea posibilitatea, aflată atunci încă în afara conştiinţei, a unei conştiinţe *morale*. În acest fel se face loc unei opoziţii cu consecinţe grave. Are loc o separare a cerului de pământ, paradisul originar este înlăturat, strălucirea omului primordial luminos se stinge, Malhut rămâne văduvă, *yang* cel ce străluceşte plin de foc se retrage înspre sus şi *yin* cel umed şi sumbru învăluie omenirea în întuneric, se lasă degenerat prin fărădelegi ce se înmulţesc tot mereu şi se amplifică în cele din urmă în apele negre ale potopului, care ameninţă pe de o parte să înece totul, dar pe de alta sunt de înţeles şi anagogic ca abluţiune a negrelii. Şi Noe capătă un alt aspect: el nu mai apare ca unul scăpat de la catastrofă, ci ca stăpân al apelor, care le administrează pe acestea spre abluţiune. Această operaţiune nu pare să fie suficientă însă, căci Sulamita ajunge acum pur şi simplu în situaţia inversă, şi anume în pustiul uscat, unde răul o ameninţă, ca pe poporul lui Israel, sub forma şerpilor otrăvitori.[212] Prin aceasta se face aluzie la chinurile exodului, care reprezintă într-un anume sens o repetare a izgonirii din paradis, căci despărţirea de oalele cu carne ale Egiptului a fost la fel de dureroasă ca şi perspectiva primilor părinţi asupra unui ogor pietros, de la care trebuiau acum să-şi câştige traiul

212 În acest context Abraham Eleazar foloseşte simbolul (semnificativ numai în creştinism) şarpelui de bronz înălţat pe stâlp, care reprezintă o prefigurare a lui Cristos, conform *Ioan* 3, 14.

lucrând pământul cu trudă. Dar nici cu această extremă nu este atins scopul, căci Sulamita *mai trebuie să fie prinsă de o cruce neagră*. Ideea crucii trimite dincolo de opoziția simplă la una dublă, adică la un cuaternio. În spiritul alchimistului aceasta înseamnă în primul şi primul rând elementele legate prin cruce



sau cele patru proprietăți legate analog



Noi am cunoscut această prindere de cruce ca pe o stare chinuitoare de suspendare, dacă nu chiar o smulgere în cele patru

direcţii.[213] De aceea, alchimia îşi pune sarcina de a concilia cele patru elemente contradictorii şi a le uni. În textul nostru, această stare este anulată prin faptul că negreala încă chinuitoare a culpei este spălată prin „mizerie cu oţet". Este o aluzie evidentă la „isopul şi oţetul" care i s-au dat de băut crucificatului. În textul sus-menţionat al lui Michael Maier „miseria cum aceto" reprezintă melancolia lui *nigredo*, spre deosebire de „gaudium cum laetitia" ale stării mântuite. *Ablutio* cu „mizerie cu oţet" produce în sfârşit albirea prin spălare şi, în afară de aceasta, o *solificatio* (iluminare) a „interiorului capului meu", prin care trebuie înţeles desigur creierul sau chiar sufletul. În măsura în care această transformare trebuie să aibă loc la Sulamita — căci altfel nu avem cum interpreta —, i se întâmplă într-un anume sens ceva asemănător cu indiencei Parvati care, întristată din cauza negrelii ei, a căpătat de la zei o piele de culoarea aurului. Trebuie evidenţiat aici că *lapis* sau *hermaphroditus* este cel care, pe de o parte, reprezintă şi îndură dezbinarea elementelor, într-o stare chinuitoare ca zeu împărţit în patru sau sfâşiat sau crucificat de cele patru membre, pe de altă parte nu numai că el produce unirea celor patru, dar este şi identic cu produsul unirii. Alchimiştii nu au putut să nu-l identifice pe acest om primordial al lor cu Cristos, în locul căruia textul nostru îl pune de Adam Kadmon. Într-un manuscris francez din secolul al XVIII-lea (Bibliothèque Nationale 14765, p. 123) se găseşte o ilustrare a acestei făpturi: este Cristos apocaliptic (*Apocalipsa* 1, 12 şi urm.) „le fils de l'homme, ☿" şi „Jezoth le Juste", căruia îi este atribuit semnificativul număr 4×4 în formă de 16 puncte. (Fig. 3.) El este îmbrăcat femeieşte în mod neortodox, aşa cum se vede adesea la Mercur cel hermafrodit pe ilustraţiile alchimice din secolele XVII–XVIII. Modele pentru această figură sunt viziunile lui Ioan (*Apocalipsa* 1 şi 4) ca şi cea a lui *Daniil* (7, 9 şi urm.). Sefira a noua a pomului cabalistic, pe nume Iesod, este interpretată ca forţă

213 Pedeapsa indiană pentru un vraci care a greşit se pare că ar consta în sfârtecarea lui de către patru cai trăgând în cele patru puncte cardinale. (Informaţie orală, a cărei corectitudine nu o pot garanta. Esenţială aici este doar ideea.)

zămislitoare şi creatoare în univers. Din punct de vedere alchimic ea îi corespunde deci lui *spiritus vegetativus*, lui Mercurius.[214] Cum acesta are în alchimie un aspect falic, aşa are şi Iesod în *Zohar*; ba chiar „dreptul" sau „ţadikul", cum mai este numit Iesod, este direct organul de procreare.[215] Astfel de comparaţii ademenesc raţiunea modernă la interpretări unilaterale, ca de exemplu că Iesod nu ar fi nimic altceva decât penisul sau, invers, că sexualismul

214 „In naturalibus Iesod sub se continet argentum vivum; quia hoc est fundamentum totius artis transmutatoriae." [În sfera naturii Iesod are argintul viu pentru sine, fiindcă acesta este fundamentul întregii arte a transformării.] (*Kabb. den.*, I, p. 441)

215 (Iesod) „In personis denotat membrum genitale utriusque sexus." [La persoane el înseamnă organul genital al ambelor sexe.] Numele divin ce i-a fost atribuit este El-chai: „Quapropter pervolare semper Adonai ad Mensuram El-chai continua aestuat cupidine." [De aceea să se grăbească Adonai <Domnul> la măsura El-chai, el arde în permanentă pasiune.] (*Loc. cit.*, p. 441) Iesod se numeşte şi „fermul" şi „credinciosul", pentru că el orientează în jos influenţa (*influxum*) lui Tiferet în Malhut: „Ipse autem hic gradus firmus est inter Illum et Illam, ut natura seminis subtilissima e supernis demissa non dimoveatur." [El este acest pas ferm dintre El şi Ea, pentru ca natura subtilă a seminţei, care se revarsă de sus, să nu se împrăştie.] (*Loc. cit.*, p. 560) Poreclele sale sunt printre altele „angelus redemptor, fons aquarum viventium, arbor scientiae boni et mali, Leviathan, Solomon, Messias filius Joseph" etc. Sefira a noua (Iesod) devine în general „membrum foederis (seu circumcisionis)" [sol eliberator, izvor de apă vie, pom al cunoaşterii, Leviathan, Solomon, Mesia fiul lui Iosif, membru al uniunii (sau al circumciziei)] (*loc. cit.*, II, Apparatus in librum Sohar II, Tabulae Kabbalisticae, p. 10). „... the Zohar makes prominent use of phallic symbolism in connection with speculations concerning the Sefirah Yesod" [... Zoharul face uz amplu de simbolismul falic în legătură cu speculaţii referitor la Sefira Iesod] (Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, p. 224). Autorul adaugă aici: „There is, of course, ample room here for psychoanalytical interpretation." [Se deschide aici, desigur, un câmp larg interpretării psihanalitice.] În măsura în care psihanaliza (freudiană) transpune conţinuturi psihice în limbaj sexual, tocmai aici ea nu are nimic de făcut, căci autorul *Zoharului* a depus deja această muncă. Această şcoală arată numai tot ce poate să fie un penis. Psihanaliza nu a descoperit însă la ce serveşte falusul drept simbol. Se presupunea că într-un astfel de caz cenzorul ar fi „eşuat". Aşa cum arată însuşi Scholem (*loc. cit.*, p. 228) şi cum scoate chiar în mod special în evidenţă, sexualitatea trebuie înţeleasă în acest caz (în ciuda realităţii ei crude) ca un simbol al lui „fundamentum mundi".

evident al limbajului nu s-ar baza pe o sexualitate reală. În domeniul misticii trebuie să ţinem însă seamă că niciun obiect „simbolic“ nu este univoc. El este întotdeauna şi una şi cealaltă. Sexualitatea nu exclude spiritul, şi viceversa, căci în Dumnezeu sunt suprimate toate contrariile. Să comparăm de pildă *unio mystica* a lui Simeon ben Iohai din *Zohar*, III, pe care Scholem (*ibidem*) doar o sugerează! Cifra patru evidenţiată se referă la cele patru animale ale viziunii lui Iezechil, iar fiecare conţine din nou o cifră patru (*Iezechil* 10, 14).[216]

Întrucât soarele şi aurul constituie în alchimie noţiuni echiva- 275
lente, *solificatio* înseamnă că „interiorul“ capului, orice s-ar înţelege prin acesta, se transformă în lumină, substanţă foarte valoroasă şi pământ alb. Şi inima luceşte „ca un granat“. *Carbunculus* este considerat din Evul Mediu un sinonim al lui *lapis philosophorum*.[217] În acest caz, alegoria este transparentă: cum iluminează capul, asa s-a aprins şi inima în iubire.

Deosebirea dintre Parvati şi Sulamita constă deci în faptul că 276
aceea se transformă în exterior, aceasta însă în interior. Căci în exterior rămâne la fel de neagră ca înainte. Spre deosebire de Sulamita din *Cântarea Cântărilor*, a cărei piele este de culoare închisă, a noastră susţine că este vopsită cu negru şi că nu trebuie decât să fie dezbrăcată pentru ca „frumuseţea interioară“ să fie adusă la lumina zilei. Ea a ajuns din cauza păcatului Evei ca să zicem aşa în cerneală, respectiv în *tinctura* şi a fost vopsită în negru, aşa ca piatra preţioasă pe care Allah i-o dăduse lui Adam şi care a devenit neagră prin păcatul acestuia din urmă, conform legendei islamice. Dacă ea va lua otrava blestemului, ceea ce se întâmplă în mod evident când apare iubitul, atunci va ieşi „sămânţa <ei> lăuntrică“, „prima <ei> naştere“. Această naştere se poate referi conform textului numai la apariţia lui Adam Kadmon. El este singurul care o iubeşte, *în ciuda negrelii ei*. Această culoare neagră pare să fie însă ceva mai mult decât o simplă vopsea, căci nu vrea să dispară deloc;

216 Cf. *Aion*, par. 408 şi urm.

217 La Wolfram von Eschenbach granatul este o piatră tămăduitoare care se afla sub cornul inorogului. Cf. *Psych. und Alch.*, par. 552.

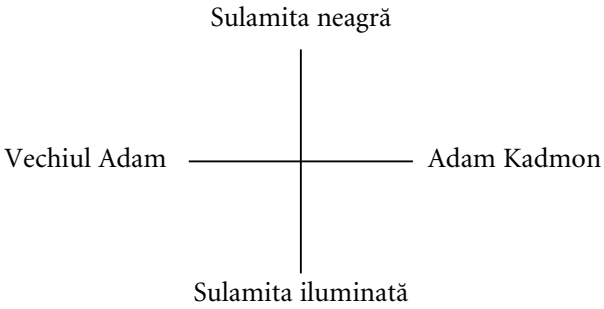
ea este numai compensată prin iluminarea interioară şi prin frumuseţea mirelui. Întrucât Sulamita reprezintă pământul în care Adam a zăcut îngropat, îi revine invers şi semnificaţia zămislitoarei materne. Ca atare, Isis cea neagră şi-l compune din nou pe soţul ei fratern mort şi îmbucătăţit, redându-i aspectul anterior. Adam Kadmon apare aici în formă clasică în calitate de fiu-iubit, care se produce pe sine din nou în hieros gamos-ul dintre soare şi lună în mama-iubită. Sulamita apare deci în rolul ei *cel mai* primordial ca *hierodula* lui Ishtar. Ea este *meretrix* (prostituală), cum îşi numeşte alchimistul substanţa arcană.

277 Această descriere adecvată a Sulamitei nu este cumva o festă genială a lui pseudo-Abraham al nostru, ci doar ideea alchimică tradiţională că „infans noster", fiul filosofilor, este copilul soarelui şi lunii. Dar dacă această naştere îl reprezintă pe însuşi omul primordial hermafrodit, care uneşte în sine soare şi lună, fiul este totodată tatăl părinţilor săi. Alchimia este într-atât de îmbibată de ideea incestului mamă–fiu, încât felul ei de a gândi o aduce chiar pe Sulamita din *Cântarea Cântărilor* ca să zic aşa automat la numitorul ei originar.[218]

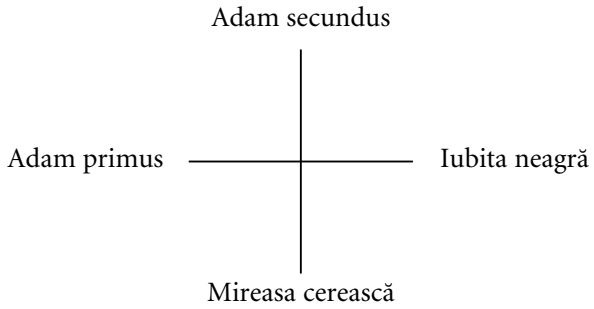
278 Am consemnat mai sus suficient de amplu faptul că negreala Sulamitei pare a fi de o natură îndărătnică. Acestui fapt îi corespunde acum apariţia *vechiului* Adam tocmai în acel moment în care este evident că se iveşte Adam *ante lapsum* cel perfect, omul primordial luminos. Aşa cum la Sulamita cea neagră ne lipseşte *albedo* definitivă, totală, deci apoteoza, aşa simţim aici lipsa confirmării necesare a transformării lui Adam primus în Adam secundus, care este în acelaşi timp şi tatăl primului. De aceea nu putem să ne reprimăm bănuiala că, aşa cum negreala nu va dispărea definitiv,

218 Fragmentul nostru de text decide desigur şi asupra provenienţei şi apariţiei tratatului, pe care Robert Eisler, fără să fi văzut cartea, le-a supus îndoielii, faţă de concepţia lui Scholem că tratatul ar fi o falsificare ulterioară (Eisler, *Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie*, pp. 194 şi 202). A se vedea şi Kopp, *Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit*, I, p. 314 şi urm., care stabileşte o primă apariţie în 1735 şi de altfel îl consideră pe editorul Gervasius von Schwartzburg drept autorul său.

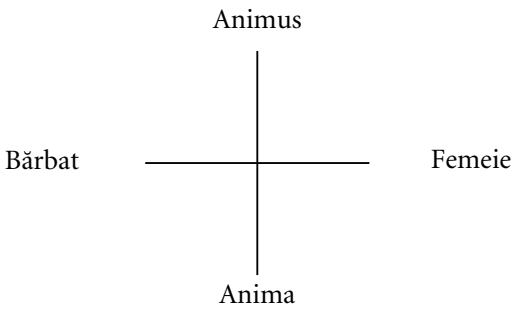
tot aşa nu se va transforma nici Adam cel vechi într-un mod definitiv. Aici ar putea să zacă motivul mai adânc pentru faptul că autorului nu i s-a părut expresia „vechiul Adam“ supărătoare, ci din contră oportună. Căci este din păcate infinit de mult mai adevărat că o transformare în mai bine nu înseamnă o transpunere totală a întunericului în lumină şi a răului în bine, ci în cel mai bun caz un compromis, la care mai-binele depăşeşte cu un pic mai-răul. Această complicaţie cu „vechiul“ Adam nu pare să fie de aceea o simplă coincidenţă, căci astfel ia naştere un cuaternio arhetipal, care se compune după cum urmează:



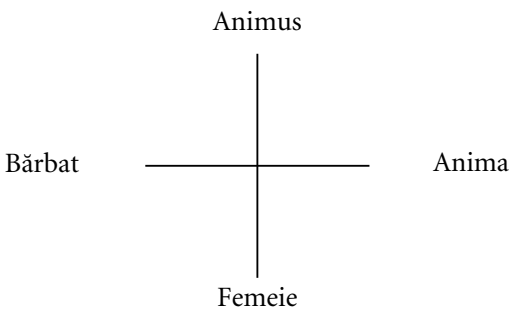
sau



279 Această compoziţie corespunde într-un anume sens acelui cuaternio al căsătoriei pe care l-am descris şi explicat în *Psihologia transferului*[219]. Este o schemă structurală care se bizuie pe anumite realităţi psihice şi care arată astfel:



sau



280 Cu toate că acest cuaternio nu joacă un rol minor în alchimie, el nu este totuşi un rezultat al speculaţiei alchimice, ci un *arhetip*,

219 *Psychologie der Übertragung*, par. 422 şi urm.

care se poate urmări în trecut până în sistemul primitiv al claselor de căsătorie („four-kin-system"). Cuaternitate fiind, el este o judecată de totalitate şi formulează structura psihică de totalitate a omului ca atare. Aceasta exprimă pe de o parte structura individului, şi anume un Eu (feminin sau masculin) în legătură cu inconştientul sexului opus, pe de altă parte raportarea la celălalt sex, fără de care individul psihologic este incomplet. (Înţeleg prin aceasta în primul rând o relaţie psihică.) În schemă lipseşte însă *ideea transformării*, care apare atât de caracteristică pentru alchimie. Empirismul psihologic ca disciplină ştiinţifică nu este în situaţia de a constata dacă Eul conştient stă „mai sus" sau „mai jos" decât *anima*. Precum Eul, aşa are şi *anima* un aspect pozitiv şi unul negativ. Ştiinţa nu evaluează absolut deloc, deşi psihologia are un concept de „valoare", care nu este însă nimic altceva decât un concept de *intensitate*: un complex de reprezentare deţine o valoare mai înaltă atunci când forţa sa de asimilare se dovedeşte mai mare decât cea a altuia.[220] Întrucât însă ideea alchimică a transformării operează cu un concept spiritual de valoare şi înţelege transformatul ca fiind mai valoros, mai bun, mai înalt şi mai spiritual, psihologia ca ştiinţă experimentală nu-i poate opune acestuia nimic corespunzător. Dar cum evaluarea, aprecierea etc. intră totuşi neapărat în discuţie pentru psihologie ca funcţie afectivă, valoarea trebuie luată în considerare. Asta se întâmplă prin faptul că ea este preluată ca enunţ sau judecată în descrierea obiectului.

Valoarea energetică precum şi cea morală a personalităţii con- 281
ştiente şi a celei inconştiente sunt supuse individual celor mai mari oscilaţii. În general prevalează conştiinţa, dar cu multe îngrădiri. Schema structurală psihologică ar trebui deci, pentru a deveni mai comparabilă cu schema alchimică, să fie modificată prin adăugarea ideii transformării. În principiu această operaţiune nu este de neimaginat dacă procesul conştientizării lui *animus* şi *anima* produce realmente o anumită transformare a personalităţii. De aceea tocmai psihoterapia este cea care se preocupă în primul rând cu aceste

220 *Über die Energetik der Seele*, par. 18 şi urm.

relaţii. Printre principiile ei terapeutice se numără mai cu seamă conştientizarea ca mijloc important pentru modificarea personalităţii. Aspectul favorabil al schimbării este apreciat ca *însănătoşire*, şi anume în primul rând pe baza celor spuse de pacient. Însănătoşirea se referă mai întâi la starea psihică de sănătate, apoi poate să fie vorba şi de o însănătoşire morală. Astfel de constatări sunt însă în măsură tot mai mare dificile, ba chiar imposibile, dacă înaintăm pe neobservate cu asemenea aprecieri pe un teren prejudiciat din punctul de vedere al concepţiei despre lume, pe un teren pe care cântărirea obiectivă a deciziei arbitrare are de pierdut. Întreaga problemă a îmbunătăţirii este o chestiune atât de delicată, încât poate să fie rezolvată infinit mai uşor prin prejudecată naivă decât prin cântărire şi comparare anevoioasă, care îi jignesc în dreapta şi în stânga pe acei *terribles simplificateurs* ce exploatează cu predilecţie astfel de terenuri.

282 Cu toate că realitatea transformării şi a îmbunătăţirii nu poate fi pusă la îndoială, este totuşi dificil de găsit pentru ea o expresie adecvată, care să nu fie prea confuză, şi de a o introduce în schemă. Evul Mediu era, ca şi aceşti *simplificateurs* ai noştri, suficient de naiv pentru a şti ce este „mai-binele". Noi nu suntem atât de siguri şi ne simţim în plus într-o oarecare măsură responsabili în faţa unor oameni care sunt de o altă părere. Nu avem voie să ne bucurăm crezând că toţi ceilalţi nu ar avea dreptate. De aceea va trebui desigur să şi renunţăm să mai indicăm în terminologia schemei noastre felul transformării care este legată de conştientizarea şi dobândirea entităţii ce se bazează pe ea (individuaţie).

283 Pentru cel care apreciază mai naiv, vechiului Adam cel nedesăvârşit, chiar corupt i se opune omul primordial perfect, iar obscurei Eva o fiinţă iluminată şi elevată. Viziunea modernă este însă semnificativ mai realistă în măsura în care ea retrage din proiecţie schema croită iniţial pe raporturi mitice şi îi ocupă poziţiile, în loc de cu figuranţi mitologici, cu oameni reali şi cu sufletele lor reale. Atunci bărbatului sau conştiinţei bărbăteşti a Eului i se opune un *animus*, adică o configuraţie masculină în inconştientul femeii, prin care aceasta este determinată să

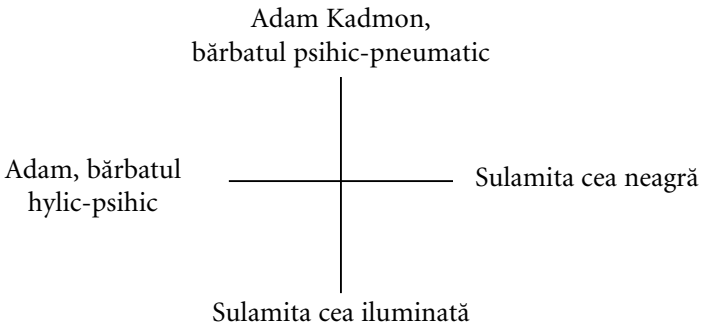
supraaprecieze bărbatul sau să protesteze împotriva lui. Femeii şi Eului feminin le corespunde pe latură masculină *anima*, o configuraţie a femeii care reprezintă sursa tuturor acelor iluzii, acelor supraaprecieri şi subaprecieri, de care se face vinovat un bărbat faţă de femeie. Din această schemă nu reiese nicăieri că bărbatul ar fi mai bun decât *animus* sau viceversa ori că *anima* ar fi eventual o esenţă superioară femeii. Nici nu se clarifică prin ea în ce direcţie a dezvoltării ar exista cumva o pantă abruptă. Un singur lucru este limpede, şi anume: dacă din cauza unei proceduri îndelungate atât tehnice, cât şi morale au luat naştere o ştiinţă a acestei structuri bazată pe experienţă şi o recunoaştere a responsabilităţii care decurge dintr-o astfel de ştiinţă, atunci de aici rezultă o *întregire* a individului, care se apropie astfel de *totalitate*, *nu însă de perfecţiune*, care constituie idealul unei anumite concepţii despre lume. În Evul Mediu concepţia despre lume a întrecut realitatea în măsura în care plumbului neaspectuos, nenobil i s-a imputat posibilitatea de a deveni în anumite condiţii aur nobil, iar omului întunecat, „psihic“ i s-a atribuit capacitatea de a se înălţa la nivelul omului luminos, „pneumatic“. Dar aşa cum plumbul, care teoretic poate, ce-i drept, să devină aur, nu a devenit totuşi *in praxi* niciodată aur, aşa cercetează şi omul lucid al epocii recente în zadar cu privirea după posibilitatea unei perfecţiuni definitive. De aceea, o contemplare obiectivă a faptelor, aşa cum este ea demnă de o ştiinţă, se vede nevoită să-şi scadă pretenţiile şi, în loc de a aspira la idealul perfecţiunii, să se mulţumească cu idealul tangibil al unei completitudini aproximative. Progresul devenit astfel posibil nu duce nicidecum la starea elevată a unei spiritualizări, ci la o limitare şi cumpătare înţeleaptă care compensează dezavantajul unui mai-puţin-bine cu avantajul unui mai-puţin-rău.

Ceea ce ne împiedică, aşadar, să alcătuim o schemă psihologică 284
corespunzând total celei alchimice este în ultimul rând diferenţa dintre concepţia antică şi cea modernă despre lume, dintre romantismul medieval şi obiectivitatea ştiinţifică.

Opinia critică pe care am dezvoltat-o aici din obiectivitatea 285
psihologiei ştiinţifice este însă deja indicată în schema alchimică:

aşa cum vechiul Adam iese din nou la iveală şi este de aceea la fel de prezent în schemă ca şi Adam Kadmon, tot aşa negreala Sulamitei nu dispare nici ea, iar prin aceasta se trădează faptul că procesul de transformare nu este săvârşit, ci după toate aparenţele este încă în curs de desfăşurare. În aceste condiţii vechiul Adam încă nu a fost lepădat iar Sulamita încă nu a devenit albă.

286 Dacă aplicăm această reflecţie asupra schemei alchimice, îi operăm acesteia acea modificare ce nu ne-a izbutit la cea psihologică. Ajungem astfel la o formulă care aduce ambele scheme la acelaşi numitor, adică:



287 Punctul decisiv, şi anume faptul că transformarea nu este încheiată, reiese din textul care plasează desăvârşirea ca deziderat în viitor, „pentru ca cea înconjurată de mulţi munţi să fie eliberată". Pentru aceasta mai este nevoie de un act miraculos divin, şi anume de zdrobirea şi arderea Canaanului, de sfâşierea cerului şi de topirea munţilor, ceea ce înseamnă în mod evident un efort considerabil. De aici putem deduce dimensiunea greutăţilor care mai trebuie depăşite până la desăvârşire.

288 Menţionarea munţilor care o ţin captivă pe Sulamita produce o paralelă ciudată cu Parvati, căci aceasta înseamnă „locuitoarea munţilor" şi trece drept fiica lui Hamavat (Himalaia).[221] Supărată

din cauza negrelii pe care i-o reproşa soţul ei Shiva, Parvati îl părăsise şi se retrăsese în singurătatea pădurii. Sulamita cea neagră grăieşte deci astfel în singurătatea şi ascunzişul ei: „Ce să spun? Sunt singuratică printre cei ascunşi; mă bucur totuşi, mă bucur din inimă, că pot trăi astfel în retragere, şi mă desfăt înlăuntrul meu. Dar sub negreala mea ţin ascunsă cea mai frumoasă verdeaţă."[222]

Starea transformării neîncheiate, doar sperată şi aşteptată, pare 289
să fie de aceea nu numai chin, ci şi o fericire pozitivă, chiar dacă tainică. Se zugrăveşte astfel starea unui om care găseşte în peregrinările sale prin peripeţiile transformării lui psihice, care arată uneori mai mult a suferinţă decât a orice altceva, o fericire ascunsă, împăcându-l cu însingurarea sa manifestă. În relaţia cu sine însuşi el nu a întâlnit plictis sau melancolie de moarte, ci un vizavi cu care poate să aibă de-a face, ba mai mult decât atât, o relaţie care arată precum fericirea unei tainice iubiri[223] sau ca o primăvară ascunsă, unde din pământul aparent uscat ţâşneşte tânăra sămânţă proaspătă, verde, făgăduind viitoarea recoltă. Este vorba din punct de vedere alchimic despre „benedicta viriditas", care indică parţial ca „leprositas metallorum" (lepra metalelor) cocleala, pe de altă parte însă şi sălăşluirea secretă a spiritului vital divin în toate lucrurile. „O benedicta viriditas, quae cunctas res generas!", exclamă autorul *Rosarium*-ului.[224] „Oare un spirit al Domnului, scrie Mylius, care este o iubire focoasă, nu a dat apelor, când a plutit pe deasupra lor, o anumită vigoare de foc, căci fără căldură nimic nu poate fi făcut? Dumnezeu a insuflat tuturor lucrurilor create o anumită forţă ger-

221 Despre Sulamita *Cântarea Cântărilor* 4, 8 spune: „Vino, vino-mi din Liban, mireasa mea, din Liban vino cu mine, de pe vârful muntelui Amana, de pe culmile Sanirului şi ale Hermonului, din vizuinile leilor şi din munţii pardoşilor!" Libanul, leii şi pardoşii se referă după Wittekindt (*Das Hohe Lied*, p. 166) la Ishtar.

222 Abraham Eleazar, *loc. cit.*, II, p. 52.

223 „Viriditate enim videtur praefigurari virginitas." [Prin culoarea verde este prefigurată virginitatea.] (Guilelmus Menens, *Aurei velleris* etc., în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 434)

224 *Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 220: „O verde binecuvântat, care creezi toate lucrurile!"

minatorie, adică verdele, datorită căruia toate lucrurile se înmulţesc.“ A fi verde înseamnă a creşte. Această capacitate a producerii şi a menţinerii lucrurilor am putea s-o numim „Anima Mundi“ (sufletul lumii).[225]

290 Verdele înseamnă speranţă şi viitor iar în aceasta constă motivul bucuriei lăuntrice ascunse, care ar fi altminteri greu de justificat. Verdele înseamnă însă din punct de vedere alchimic şi desăvârşire (*perfectio*). Arnaldus de Villanova spune:

„De aceea Aristotel zice în cartea lui: Aurul nostru, nu aurul vulgar: căci acel verde care este în acest corp constituie întreaga desăvârşire a acestuia, întrucât acel verde este iute transformat prin procedeul nostru în aurul cel mai pur.“[226]

Textul continuă în mod corespunzător:

„Eu însă trebuie să fiu ca o Iona (adică porumbel) cu aripi, şi veni-voi şi liberă fi-voi pe înserat, când apele impurităţii s-au scurs, cu o frunză verde de măslin; atunci capul meu este de-un splendid Asophol[227], iar părul meu luceşte creţ asemeni ☽. Iară Iov spune: Iov XXVII, 5[228], că din ▽[229] meu sânge ieşi-va. Căci ea este ca mult △[230], *adamah*[231] roşu strălucitor, amestecat cu un △ strălucitor. Pe dinafară sunt, ce-i drept, otră-

225 *Phil. ref.*, p. 11: „Nonne spiritus Domini, qui est amor igneus, quum ferebatur super aquas, edidit eisdem igneum quendam vigorem, cum nihil sine calore generati possit? Inspiravit Deus rebus creatis... quandam germinationem, hoc est viriditatem, qua sese cunctae res multiplicarent... omnes res dicebant esse virides, cum esse viride crescere dicatur... Hanc ergo generandi virtutem rerumque conservationem Animam Mundi vocare libuit.“

226 „Unde Aristotel ait, in libro suo: Aurum nostrum, non aurum vulgi: quia illa viriditas, quae est in eo corpore, est tota perfectio eius. Quia illa viriditas, per nostrum magisterium cito vertitur in aurum verissimum“ (*Speculum alchimiae*, în: *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 605).

227 Asophol înseamnă aur.

228 Trebuie să fie vorba despre *Iov* 28, 5: „Pământul!... din el iese pâinea, dar pe dedesubt este răvăşit ca de foc.“ Vulgata: „Terra de qua oriebatur panis in loco suo igne subversa est.“

229 Pământ.

230 △ înseamnă foc.

231 *Adamah* înseamnă pământ roşu, sinonim cu *laton*.

vitoare, neagră şi urâtă; când sunt însă curăţită, devin hrana eroilor, aşa cum din leul pe care Simson îl strangulează a ieşit în consecinţă miere, drept pentru care Iov XVII, 7, spune: *Semitam non cognovit illi* [sic] *avis, neque aspicit eam oculus vulturis.*[232] Căci această piatră aparţine numai celor verificaţi şi aleşi ai Domnului."[233]

Speranţa oacheşei Sulamite este deci să devină odată „pe înse- 291
rat", ceea ce înseamnă probabil la ora de seară a vieţii, aidoma acelui porumbel al lui Noe care a vestit cu ramura de măslin în cioc sfârşitul potopului şi a apărut ca semn al împăcării lui Dumnezeu cu neamul omenesc.[234] *Cântarea Cântărilor* spune despre Sulamita (2, 14): „Porumbiţa mea, cu cuib în crăpături de stâncă şi-n pereţi prăpăstioşi adăpostită, arată-mi faţa ta şi glasul tău mă lasă să-l ascult." Capul ei va fi aurit precum *soarele* şi părul[235] va fi precum *luna*. Astfel Sulamita s-ar pronunţa, ca să zicem aşa, pentru o *coniunctio Solis et Lunae*. Acestui fapt îi corespunde că fruntea (capul) de aur şi pletele stufoase (creţe) sunt atribute ale iubitului (*Cântarea Cântărilor*, 5, 11). Ea este, într-adevăr, amalgamată aici cu iubitul, de unde se poate vedea că starea desăvârşită de *sponsus et sponsa* înseamnă contopirea celor doi într-o *singură* figură, şi anume copilul soarelui şi lunii.[236] Sulamita cea neagră, căreia părul

232 Vulgata: „Semitam ignoravit avis, nec intuitus est oculus vulturis." [Din traducerea românească a Bibliei (Vasile Radu şi Gala Galaction, folosită de altfel în toată prezenta ediţie — *N. t.*): „Dar poteca n-o cunoaşte nicio pasăre de pradă şi ochiul eretului n-a zărit-o."]

233 [Abraham Eleazar, *loc. cit.*, II, p. 52 şi urm.] „Lapis candens fit ex tribus/ Nulli datur nisi quibus/ Dei fit spiramine." [Piatra strălucitoare este făcută din cei trei şi dată numai celor cărora Dumnezeu le-o dăruieşte prin inspiraţie.] (De Tetzen, *Processus de lapide philosophorum*, p. 64)

234 I *Moise*, 8, 11.

235 *Cântarea Cântărilor*, 5, 11: „Fruntea [Capul, în traducerea lui Luther — *N. t.*] lui este scut de aur, iară pletele-i stufoase [*ibidem*: creţe], ca finicul, negre sunt cum este corbul."

236 Ebr. *shemesh* (soare) este folosit atât masculin cât şi feminin. În *Cartea Bahir* se spune: „Şi de ce se numeşte aurul SaHaB? Pentru că în el sunt adunate trei principii: masculinul (*sakhar*), şi la el trimite Sajin, sufletul, şi la el trimite He. Şi

creț, stufos i se potrivește foarte bine, devine luna, care ajunge în acest fel la părul „ce lucește creț“.[237]

8. ROTUNDUL, CAPUL ȘI CREIERUL

292 Cu toate că pasajul din *Cântarea Cântărilor* menționat este în primul rând responsabil pentru „capul de aur“, trebuie arătat totuși că acest motiv apare în alchimie și fără o legătură directă cu *Canticus*. „... capul său aur fin era“, se spune în *Splendor solis* despre omul îmbucătățit, al cărui trup era alb „ca o sare“[238]. În alchimia grecească adepții apar ca τῆς χρυσέας κεφαλῆς παῖδες (copii ai capului de aur).[239] Substanța „simplă“, adică substanța arcană, este desemnată drept χρυσέα κεφαλὴ κατὰ τὸν θεσπέσιον Δανιὴλ τὸν θεηγόρον.[240] Despre Papa Silvestru al II-lea (m. 1003), cunoscut ca mijlocitor al științei arabe, legenda istorisește că avea un cap de aur care îi comunica oracole.[241] Legenda s-ar putea

care este funcția sa? Un tron este He pentru Sajin... și Beth (garantează) alcătuirea sa“ (Scholem, *Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der kritischen Neuausgabe*, p. 39, par. 36.). Pentru conjuncția soare–lună cf. „femeia înveșmântată cu soarele“ [„și luna era sub picioarele ei și pe cap purta cunună din douăsprezece stele“ — *N. t.*] din *Apocalipsa* (12, 1).

237 Trimit pentru motivul părului creț la expunerile mele despre Aelia Laelia Crispis din cap. II al acestei scrieri.

238 Salomon Trismossin, *Aurei velleris* etc., tract. III, p. 28.

239 Berthelot, *Alch. grecs*, III, x, 1, p. 144.

240 „Cap de aur, după Daniel trimisul lui Dumnezeu, cel ce divin grăiește.“ Se referă la *Dan*. 2, 32, unde sunt descrise „visul și vedenia“ lui Nabucodonosor despre statuia cu picioarele de lut. A se vedea Berthelot, *loc. cit*., IV, vi, 1, p. 272.

241 Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, p. 705. Silvestru al II-lea, înainte Gerbert din Reims, s-a îndeletnicit, după cum se pare, cu alchimia. Mărturie în acest sens stă, printre altele, o pretinsă scrisoare către Gerbert (sec. al XII-lea timpuriu) despre *quadratura circuli* în Ms. Bod. Digby 83. Thorndike îi atribuie scrisoarea chiar lui Gerbert.

să se raporteze la ritul aranic al capului oracolului.[242] Capul are şi semnificaţia secundară de „corpus rotundum", care reprezintă substanţa arcană[243], ceea ce este deosebit de important pentru textul nostru, întrucât interiorul capului devine auriu sau (şi?) pământ alb. Cel din urmă este cunoscuta *terra alba foliata*, care ar corespunde deci în acest caz *creierului*. Supoziţia se bazează în primul rând pe faptul că „interiorul capului" este, ca să zicem aşa, o traducere literală a grecescului ἐγκέφαλος μυελός (măduvă aflată în cap). Pe lângă această relaţie exterioară există însă şi una interioară,

242 *Das Wandlungssymbol in der Messe* [par. 365 şi urm.]. Acolo se găseşte mai mult material pe această temă.

243 Cf. în acest sens *Psych. und Alch*., par. 116 şi 220. Apoi „lucrul rotund" care este „capul maurului", în: Rosencreutz, *Chymische Hochzeit*, p. 89 şi urm., bila de aur care este încălzită de soare, p. 91 şi urm., *cibatio* cu sângele decapitatului, p. 94, capul de mort şi sfera, p. 97. *Cranium* ca loc de origine pentru *materia prima* la Laurentius Ventura (*Theatr. chem*., 1602, II, p. 272). Tot aşa în *Platonis liber quart*. (*Theatr. chem*., 1622, V, p. 151 şi urm.): „Vas... oportet esse rotundae figurae: Ut sit artifex huius mutator firmamenti et testae capitis." [Vasul... să fie rotund, pentru ca *artifex* să fie cel care schimbă acest firmament şi craniul.] În *Scriptum Alberti super arborem Aristotelis* (*Theatr. chem*., 1602, II, p. 525) se spune: „Caput eius vivit in aeternum et ideo caput denominatur vita gloriosa, et angeli serviunt ei. Et hanc imaginem posuit Deus in paradiso deliciarum, et in ea posuit suam imaginem et similitudinem" etc. [Capul trăieşte etern, şi de aceea se numeşte viaţă glorioasă, şi îngerii îl servesc. Şi această imagine a fost pusă de Dumnezeu în paradisul deliciilor, şi în ea a pus imaginea şi chipul său.] Iar la p. 526 scrie: „... quousque caput nigrum aethiopis portans similitudinem, fuerit bene lavatum" [... până când ceea ce arată ca un cap de etiopian a crescut bine] etc. La naasenii lui Hipolit capul omului primordial Edem înseamnă paradisul, şi cele patru fluvii care pornesc de la el sunt cele patru simţuri (*Elenchos*, V, 9, 15, p. 101). Acelaşi autor relatează despre craniul vorbitor ca truc magic (*loc. cit*., IV, 41, 1, p. 64). Între textul lui Albertus şi relatarea lui Hipolit există o relaţie — cel puţin ca sens, s-ar putea ca I *Cor*. 11, 3 să fie sursa comună: „... quod omnis viri caput, Christus est: caput autem mulieris, vir: caput vero Christi, Deus". La textul lui Albertus, *loc. cit*., vers. 7: „Vir quidem non debet velare caput suum: quoniam imago et gloria Dei est." Capul ca semn de amintire a răzbunării, în: „Peredur, the Son of Evrawc" (*The Mahinogion*, pp. 176–219). Încă la vechii alchimişti greci „lucrul simplu" (ἁπλοῦν), adică *materia prima*, se numeşte χρυσέα κεφαλή, cap de aur (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, vi, 1, p. 272).

creierul reprezentând un sinonim al substanţei arcane, aşa cum reiese dintr-un citat Hermes al *Rosarium*-ului: „Accipe cerebrum eius, aceto acerrimo terite... quousque obscuretur."[244] Creierul este atât de interesant pentru alchimist fiind sediul acelui „spirit al apelor supracereşti"[245], şi anume al acelor „ape superioare" din *Facerea* 1. În *Visio Arislei* creierul lui *rex marinus* este locul naşterii perechii frate–soră.[246] *Tetralogiile platoniciene* numesc creierul „mansio partis divinae"[247]. Căci creierul are o „vicinitas cum anima rationali", care posedă la rândul ei simplitatea (*simplicitas*), şi pe aceasta o are în comun cu divinitatea.[248] Întrucât alchimistului i se pare că creierul participă în mod misterios la proces[249], cel mai

244 „Ia-i creierul, freacă-l cu oţetul cel mai tare, până se întunecă" (*Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 264).

245 „Cum igitur spiritus ille aquarum supracoelestium in cerebro sedem et locum acquisierit." etc. [Căci acel spirit al apelor supracereşti a dobândit aşadar în creier sediul şi lăcaşul său.] (Steebus, *Coelum sephiroticum*, p. 117 etc.)

246 *Art. aurif.*, I, p. 147.

247 „Locuinţa părţii divine" (*Lib. Plat. quart.*, în: *Theatr. chem.*, 1622, V, pp. 124, 127 şi 187).

248 *Lib. Plat. quart.*, *loc. cit.*, p. 124. La p. 128 scrie: „... oportet nos vertere membrum <cerebri s. cordis> in principio operis, in id ex quo generatum est, et tunc convertimus ipsum per spiritum, in id quod volumus" [... trebuie să transformăm deci la începutul operei membrul <creierul sau inima> în cea din care a fost produs şi apoi îl modificăm prin spirit în ceea ce vrem]. „Membrum" este utilizat aici ca parte a corpului („membrum cerebri", p. 127). Conform textului aici este vorba despre transformarea creierului în „simplex", cu care are oricum deja o relaţie: „Nam est Triangulus compositione, et est propinquius omnibus membris corporis, ad similitudinem simplicis." [Căci el este triunghiular în aspectul său şi este mai asemănător cu simplul decât celelalte părţi ale corpului.]

249 Albertus Magnus pare să fi fost foarte impresionat de aceasta, căci credea să posede câteva dovezi pentru formarea aurului în cap. El spune: „... maxima virtus mineralis est in quolibet homine, et maxime in capite inter dentes ut suo tempore inventum est aurum in granis minutis et oblongis... propter hoc dicitur, quod lapis est in quolibet homine" [... cea mai mare eficienţă a mineralelor este în fiecare om, cel mai mult în cap între dinţi, aşa cum la vremea sa a fost găsit acolo aur în granule mici, lunguieţe..., de aceea se spune că piatra se găseşte în fiecare om] (*Alia axiomata philosophica*, în: *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 134). Să fi fost oare vorba aici de plombe antice de aur?

vechi maestru al secolului al II-lea, Wei Po-yang, ne dă deja lămurirea că „miracolul va fi atins cu siguranţă, dacă creierul a fost antrenat în mod corespunzător pe parcursul perioadei de timp necesare“[250]. Indicii cu referire la creier se găsesc şi în alchimia grecească, unde joacă un rol mai cu seamă λίθος ἐγκέφαλος (piatra creierului), care este echivalată cu λίθος οὐ λίθος (piatra nu este piatră).[251] Zosimos numeşte κεφάλαιον (creierul) „piatra care nu este piatră, cea ἀδώρητον καὶ θεοδώρητον“ (cea nedată şi de Dumnezeu dată), şi „secretul mitric“.[252] În tratatul despre „piatra filosofiei“ se spune că alabastrul este „piatra cea mai albă a creierului“ λίθον τὸν ἐγκέφαλον.[253] În *Tabelul simbolurilor* al lui Penotus creierul este subordonat, printre altele, lunii, lui „Mysterium Baptismatis“ şi lui „Dii infernales“.[254] Luna ca *plenilunium* înseamnă *albedo* şi piatra albă[255]; botezul îşi are paralela în copiii regelui mării, care sunt uniţi şi transformaţi în casa de sticlă de pe fundul mării[256]; am putea pune în legătură atribuirea demonilor inferiori cu creierul ca sediu al conştiinţei şi al inteligenţei, căci conştiinţa are o existenţă contrară elementului divin, existenţă care a căzut afară din entitatea divină.[257]

Zosimos alcătuieşte puntea alchimiei cu gnosticismul, în care 293
întâlnim reprezentări asemănătoare. Creierul (respectiv „cerebellum“) este asemenea capului unui şarpe (τὸ σχῆμα τῆς παρεγκε-

250 Wu şi Davis, *An Ancient Chinese Treatise on Alchemy*, p. 260.

251 Berthelot, *Alch. grecs*, I, iii, 1, p. 18.

252 *Loc. cit.*, III, ii, 1, p. 114.

253 *Loc. cit.*, III, xxix, 4, p. 199.

254 B. à Portu Aquitanus (alias Penotus), *Characteres secretorum celandorum*, în: *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 123.

255 „Piatra albă“ a fost raportată de alchimişti la *Apoc.* 2, 17: „Vincenti dabo manna absconditum, et dabo illi calculum (ψῆφον) candidum: et in calculo nomen novum inscriptum, quod nemo scit, nisi qui accipit.“

256 *Visio Arislei*, în: *Art. aurif.*, I, p. 148.

257 Drept care diavolul se numeşte tocmai „Lucifer“. În mod corespunzător, Penotus îi atribuie creierului şi *şarpele*, căci acestui factor îşi datorează existenţa cea dintâi pornire independentă a părinţilor primordiali. *Naas* (şarpele) al gnosticismului şi *serpens mercurialis* al alchimiei se află pe aceeaşi linie.

φαλίδος ἐοικὸς κεφαλῇ δράκοντος).[258] Acel Korybas rău, care se află în relaţie pe de o parte cu Adam, pe de alta cu Hermes kyllenic[259], vine „de la capul de sus şi de la creierul irecognoscibil" (ἀπὸ τοῦ ἀχαρακτηρίστου ἐγκεφάλου)[260] şi pătrunde în toate lucrurile; nu se ştie „cum şi în ce mod". În acest context, Hipolit îl citează pe *Ioan* 5, 37: „Nici glasul lui nu l-aţi auzit vreodată, nici faţa lui n-aţi văzut-o", prin care se face aluzie la un factor parţial inconştient. Pentru a mai accentua acest aspect, el adaugă că acesta se află în „plăsmuirea din lut" (ἐν τῷ πλάσμστι τῷ χοϊκῷ), prin care se referă la om.[261] „Acesta este, continuă autorul, Dumnezeu, care sălăşluieşte în potop şi despre care spune psaltistul că strigă şi ţipă dinspre numeroasele ape."[262] Este sugerată astfel năzuinţa inconştientului la conştientizare. Dacă ne gândim că această evocare provine dintr-o epocă (cca secolul al II-lea) în care nu exista încă nici cea mai îndepărtată idee de psihologie în sensul ei actual, atunci trebuie să recunoaştem că, în pofida mijloacelor modeste de atunci, a fost realizată totuşi o evocare elocventă a stării de fapt psihologice. Acest Adam despre care vorbesc naasenii lui Hipolit este o „stâncă".

„Acesta este Adam (ἀδάμας), piatra unghiulară principală (λίθος ὁ ἀκρογωνιαῖος), care a devenit capul colţului. În cap (κεφαλῇ) anume s-ar afla creierul determinat (sau determinant, χαρακτηριστικόν), esenţa (οὐί), din care este modelată întreaga familie (χαρακτηρίζεται), «Adam pe care eu îl rânduiesc în fundamentele Sionului»[263]. Alegorizând, el vorbeşte de

258 Hipolit, *Elenchos*, IV, 51, 13, p. 76.

259 Seria paralelor îi cuprinde pe Attis, Osiris, şarpe şi Cristos.

260 Textual: „neprevăzut cu nicio însuşire".

261 Textul adaugă aici [*loc. cit*., V, 8, 15, p. 92]: γινώσκει δὲ αὐτὸ <εἶδος> οὐδείς (nu o cunoaşte însă nimeni), prin care se indică din nou nonconştienţa.

262 *Ps.* 29, 3: „Glasul Domnului răsună peste ape" şi 10: „Domnul a împărăţit peste potop". Am indicat în *Psych. und Alch*., par. 434 şi urm., o paralelă alchimică în acest sens în Michael Maier. Pasajul de mai sus se găseşte în *Elenchos*, V, 8, 14, p. 91 şi urm.

263 Această piatră din fundamentele Sionului se referă eventual la *Zah*. 4, 9 şi urm.: „Manus Zorobabel fundaverunt domum istam, et manus eius perficient eam... 10: et laetabuntur et videbunt lapidem stagneum in manu Zorobabel. Septem

modelarea (πλάσμα) omului. Cel rânduit este însă Adam (ἀδάμας) {omul interior, fundamente ale Sionului}." „Omul interior" ar fi însă „cel ce s-a lepădat de omul primordial (ἀρχανθρώπου) Adam".[264]

Aceste exemple arată pe ce baze originare rezidă ideile alchimi- 294
ce. Dacă nu s-ar putea dovedi în acest caz şi în altele asemănătoare continuitatea tradiţiei, atunci am fi constrânşi să presupunem că efectiv pe baze arhetipale se pot ivi tot mereu aceleaşi idei.

După acest excurs despre creier şi pământ–lună revenim la co- 295
mentariul textului nostru, pe care l-am părăsit sus la motivul pământului alb.

În „pământul alb înfrunzit" este însămânţat aurul, aşa cum 296
spun alchimiştii: „Seminate aurum vestrum in terram albam foliatam."[265] Astfel, ajung să se unească aurul şi pământul (–luna)

isti oculi Domini, qui discurrunt in universa terra." Acest fragment a fost raportat de către un alchimist la *lapis philosophorum* pe baza supoziţiei că „ochii Domnului" s-ar fi găsit pe piatra fundamentală.

264 *Elenchos*, V, 7, 35 şi urm., p. 87 şi urm. Ceea ce se află în paranteză este un pasaj incert din text.

265 *Ros. phil.* (*Art. aurif.*, II, p. 336) spune: „Seminate ergo animam in terram albam foliatam." [Sădiţi deci sufletul în pământul alb, înfrunzit.] Cf. pentru „terra foliata" Maier, *Scrutinium chymicum*, emblema VI, p. 16 şi urm. Simbolul provine probabil de la Senior, *De chemia*, p. 24 şi urm.: „Similiter nominant hanc aquam Nubem vivificantem, mundum inferiorem, et per haec omnia intelligunt Aquam foliatam, quae est aurum Philosophorum, quod vocavit dominus Hermes Ovum, habens multa nomina. Mundus inferior est corpus et cinis combustus, ad quem reducunt Animam honoratam. Et cinis combustus et anima, sunt aurum sapientum, quod seminant in terra sua alba, et terra margaritarum stellata, foliata, benedicta, sitiente, quam nominavit terram foliorum, et terram argenti, et terram auri." [În mod similar apa o numesc şi norul care însufleţeşte lumea inferioară, şi prin asta se referă la apa înfrunzită, care este aurul filosofilor, pe care domnul nostru Hermes îl denumea oul cu multe nume. Lumea inferioară este corp şi cenuşă arsă, la care reduc ei sufletul cel onorat. Şi această cenuşă şi acest suflet sunt aurul înţelepţilor, pe care ei îl sădesc în pământul lor alb, în pământul înfrunzit, binecuvântat, însetat, însămânţat cu perle, pe care el îl numea pământ de frunze şi pământ de argint şi pământ de aur.] „In quo dixit Hermes: Seminate aurum in terram albam foliatam, terra alba foliata, est corona victoriae, quae est cinis extractus a cinere." [În acesta, spunea Hermes, sădiţi aurul, adică în pământul alb, înfrunzit; acest pământ

alb(ă).[266] În concepţia creştină, pământul şi luna, legate prin făptura mamei divine, stau în cea mai strânsă legătură, şi tot aşa se întâmplă şi în alchimie. Conjuncţia are loc în cap, ceea ce ne trimite

alb, înfrunzit este cununa victoriei, prin care este extrasă cenuşa din cenuşă.] (*Loc. cit.*, p. 41) *Liber de magni lapidis compositione* (În: *Theatr. chem.*, 1602, III, p. 33) menţionează „stella Diana" ca sinonim pentru „terra".

266 Utilizarea termenilor *luna* şi *terra* în alchimie de multe ori nu face vreo deosebire între cele doi. *Clangor buccinae* alătură următoarele două fraze aproape nemijlocit: „Ergo Luna mater et ager in quo solare seminarique debet semen" [Deci luna este mama şi ogorul în care trebuie sădită sămânţa solară], şi (spune *sol*) „Ego enim sum sicut semen seminatum in terram bonam" [Căci eu sunt ca sămânţa care a fost sădită în pământul cel bun] etc. (*Art. aurif.*, I, p. 464). Perechea care procreează sunt întotdeauna *sol* şi *luna*, însă cel puţin la fel de des mama este *terra*. Pare în general că *luna* reprezintă iubita şi mireasa, pe când *terra* elementul matern. În *Introitus apertus* (*Mus. herm.*, p. 694) se spune: „Iam scias Virginem nostram terram, ultimam subire cultivationem, ut in ea fructus Solis seminetur ac maturetur." [Să ştii, aşadar, că pământul nostru virgin este supus acum ultimei cultivări, pentru ca în el să fie semănat fructul solar şi să se coacă.] Pământul este *mater metallorum* şi în general a tuturor făpturilor. Ca *terra alba* el este „lapis albus perfectus" (*Epistola Arnaldi*, în: *Art. aurif.*, II, p. 490); această stare de *albedo* se numeşte însă „luna plena" şi „terra alba fructuosa" (Mylius, *Phil. ref.*, p. 20). Cum *luna* tânjeşte după iubitul ei, *terra* îi trage sufletul în jos spre ea (Riplaeus, *Opera*, p. 78). — *Luna* îi spune lui *sol*: „Recipiam a te animam adulando." [Voi primi de la tine sufletul prin dezmierdare.] (Senior, *De chemia*, p. 8) *Tractatus Micreris* spune: „Aqua supra terram incidente, creatur est Adam, qui et mundus est minor." [Prin apa care cade pe pământ a fost creat Adam care este şi microcosmosul.] (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 109) Aceasta aminteşte de acţiunea lui Noe şi a potopului în textul nostru. Pentru semnificaţia lui *mundus minor* este esenţial următorul pasaj al aceluiaşi tratat (*ibidem*): „Similiter homo dictus est mundus minor, eo quod in ipso est coeli figura, terrae, solis, et lunae, ac visibilis super terram, ac invisibilis figura, quare mundus minor dictus est." [În mod similar, omul se numeşte şi microcosmos, căci în el se naşte figura cerului şi a pământului, a soarelui şi a lunii şi devine vizibilă pe pământ şi, de asemenea, o figură invizibilă, drept care el este numit „lumea cea mică".] „... terra dicitur mater elementorum, quia portat filium in ventre suo" [... pământul se numeşte mama elementelor, pentru că îl poartă pe fiu în pântecele său] (Mylius, *loc. cit.*, p. 185). *Gloria mundi* îi conferă lui *filius* o naştere cvasidublă, aşa cum i se cuvine eroului: „... quamvis in primo suo partu per Solem et Lunam generatus, et de terra in accretione sua postulatus siet" [... deşi produs la prima sa naştere de soare şi lună, îi poate fi totuşi atribuit în creşterea sa şi pământului] (*Mus. herm.*, p. 221). „... pater sus-

la natura psihică a acestui eveniment.[267] După cum am spus, conceptul de factor „psihic" încă nu exista în Evul Mediu în sensul în care îl folosim astăzi. În afară de aceasta, nici celor învățați din ziua de azi nu le vine deloc ușor să înțeleagă conceptul de „realitate a psihicului", de „realitate a sufletului". De aceea nu este de mirare dacă Evul Mediu avea dificultăți încă și mai mari ca să-și reprezinte ceva între acel „esse in re" și acel „esse in intellectu solo".[268] Rezultatul a fost „metafizicul"[269]. Alchimistul era de aceea, ca să zicem așa, silit să-și formuleze și metafizic realitățile sale cvasichimice. Astfel, pământul alb corespunde acelui pământ care înseamnă omenirea, este înălțat peste toate „cercurile lumii[270]

cipit filium, hoc est, terra retinet spiritum" [... tatăl îl ia pe fiu în sine, adică pământul reține spiritul] (Mylius, *loc. cit*., p. 137). Această identificare dintre pământ și lună se întâlnește deja în Antichitate: „... quia totius mundi una pars terra est, aetheris autem una pars luna est: lunam quoque terram, sed aetheream vocaverunt" [... întrucât din întreg cosmosul o parte este pământul, din eter însă o parte luna, au numit luna și pământul eteric] (Macrobius, *In somnium Scipionis*, I, xix, p. 89). Deja la Pherekydes este luna pământul ceresc, din care sunt născute stelele. La Firmicus Maternus (*Matheseos*, V, praef. 5, p 3) *luna* este chiar „humanorum corporum mater" [mamă a corpurilor oamenilor]. Pentru relația dintre lună și fecunditatea terestră cf. Rahner, *Mysterium Lunae*, p. 61 și urm.

267 Cf. expunerile mele din *Die Psychologie der Übertragung* [par. 496 și urm. și] *passim*.

268 Demonstrația acestei idei o constituie cearta universaliilor, pe care, după cum se știe, Abaelard a încercat s-o tempereze prin „conceptualismul" său. A se vedea *Psychologische Typen*, par. 65 și urm.

269 Pe acest principiu se bazează încă teosofia și metafizica în general.

270 Presbiterianul Iodocus Greverus (*Secretum nobilissimum*, în: *Theatr. chem*., 1602, III, p. 785 și urm.): „Accipe itaque tu, carissime, verborum meorum legitimum sensum, et intellige, quia Philosophi similes sunt hortulanis et agricolis, qui primum quidem semina deligunt, et delecta non in vulgarem terram, sed in excultos agros, aut hortorum iugera seminant." [Sesizează deci, dragul meu, sensul corect al cuvintelor mele și înțelege că filosofii se aseamănă grădinarilor și țăranilor, care întâi își aleg semințele și apoi le însămânțează nu în pământ obișnuit, ci în ogoare cultivate și straturi de grădini.] „Habito autem Sole et Luna Philosophorum tanquam semine bono, terra ipsa ab omnibus suis immunditiis, et herbis inutilibus expurganda est, et diligenti cultura elaboranda, in eamque sic elaboratam Solis et Lunae praedicta semina mittenda sunt." [Dacă

[universurile] şi îşi are sălaşul în cerul spiritual al celei mai sfinte Trinităţi“[271]. Unde, putem noi să completăm, el se adaugă în mod evident Treimii ca al patrulea element şi abia aşa alcătuieşte totalitatea.[272] Această voioasă heterodoxie a rămas inconştientă şi consecinţele ei nu ies nicăieri la suprafaţă.

297 Concluzia pe care o trage Abraham Eleazar (a se vedea mai sus) necesită o explicaţie. Este deja în sine ciudat că el citează în legătură cu evocarea stării desăvârşite, şi anume a lui „coniunctio

avem deci în soarele şi luna filosofilor oarecum sămânţă bună, trebuie să curăţăm însuşi pământul de orice impuritate şi buruiană şi să-l lucrăm cu grijă, şi abia când este astfel pregătit să sădim în el menţionatele seminţe solare şi lunare.]

271 „Ubi terra, hoc est humanitas exaltata est supra omnes circulos Mundi, et in coelo intellectuali sanctissimae Trinitatis est collocata.“ [Unde este ridicat pământul, adică omenirea, peste toate cercurile lumii (universurile) şi transpus în cerul spiritual al celei mai sfinte Trinităţi.] (*De arte chimica*, în: *Art. aurif.*, I, p. 613) Acest pământ este cu adevărat paradisul. El este „hortus felicitatis et sapientiae“ [grădină a fericirii şi înţelepciunii]. „Donum namque Dei este, habens mysterium individuae unionis sanctae Trinitatis. O scientiam praeclarissimam, quae est theatrum universae naturae, eiusque anatomia, astrologia terrestris, argumentum omnipotentiae Dei, testimonium ressurectionis mortuorum, exemplum remissionis peccatorum, infallibile futuri iudicii experimentum, et speculum aeternae beatitudinis!“ [Căci ea este darul Domnului, care conţine secretul unităţii indivizibile a sfintei Trinităţi. O, ştiinţă minunată, care este spectacolul întregii naturi, anatomia ei, astrologia terestră, dovada omnipotenţei lui Dumnezeu, mărturia învierii morţilor, exemplul achitării păcătoşilor, experimentul infailibil al justiţiei ce va să vină şi oglindă eternei fericiri!] (Greverus, *ibidem*, în: *Theatr. chem.*, 1602, III, p. 809)

272 *Zohar*, I, 55 b: „Bărbăteşti şi femeieşti i-a creat el. De aceea o făptură care nu conţine atât bărbătesc cât şi femeiesc nu este o făptură superioară (cerească). Asta este confirmat şi de tradiţia secretă. Vino de vezi! Într-un loc în care nu sunt unite bărbătescul cu femeiescul, sfântul, lăudat fie el, nu va sălăşlui.“ (Comunicare a dr S. Hurwitz) Cf. în acest sens *Logion Iesu* din Evanghelia egiptenilor: Ὅταν τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα πατήσητε καὶ ὅταν γένηται τὰ δύο ἕν καὶ τὸ ἄρρεν μετὰ τῆς θελείας οὔτε ἄρρεν οὔτε θῆλυ. [Când aţi lepădat învelişurile ruşinii şi când cei doi au devenit unul şi bărbătescul cu femeiescul, nici bărbătesc, nici femeiesc.] (Clemens Alexandrinus, *Strom.*, III, 6, 45) După *Zohar*, III, 7 b, este distins în însăşi divinitatea un principiu masculin şi unul feminin (Wünsche, *Kabbala*, în: *Realencycl. f. prot. Theol.*, p. 697, V. 43).

Solis et Lunae", tocmai acest fragment. Lucrul este numai atunci posibil când *coniunctio* înseamnă producerea lui Adam secundus masculin-feminin, şi anume Cristos, şi a lui *corpus mysticum* al Ecclesiei. În ritualul bisericesc, lui *coniunctio* îi corespunde *commixtio* a substanţelor şi *communio* în ambele aspecte. Aşadar, pasajul din *Iov* trebuie conceput ca şi cum Cristos ar grăi: „Din pământul meu, adică din corpul meu, va curge sânge." În ritul greco-ortodox codrul de pâine reprezintă trupul lui Cristos. Preotul împunge cu o lance mică, argintie codrul de pâine, pentru a reprezenta prin analogie rana laterală din care iese sânge şi care este dătătoare de graţie şi, eventual, uciderea jertfei (*mactatio Christi*).

Pământul alchimic este, după cum am văzut, substanţa arcană 298
pusă aici în relaţie pe de o parte cu *corpus Christi*, pe de alta ca *adamah* cu pământul roşu al paradisului. Căci de la *adamah* este derivat din vechime numele de Adam, drept pentru care aici pământul paradisului şi este legat de *corpus mysticum*. (Aceste idei specific creştine nu se potrivesc cu paternitatea lor pretins iudaică!) Ciudat este totuşi că, aşa cum se scoate în evidenţă, această *adamah* ar fi „amestecată cu foc". Trebuie să presupunem aici eventual în primul rând o reprezentare alchimică, şi anume acea idee despre „ignis gehennalis", despre focul central[273], din ale cărui căldură şi forţă natura înverzeşte şi creşte, căci în el sălăşluieşte *serpens mercurialis*, acel salamandru pe care focul nu-l arde şi acel balaur care se hrăneşte din foc.[274] Acest foc este, ce-i drept, o parte din

273 „Quamobrem in centro terrae ignis est copiosissimus aestuantissimusque (ex radiis solaribus ibidem collectus) qui barathrum sive orcus nuncupatur, neque alius est, ignis sublunaris: foeces enim sive terrestres reliquiae principiorum praedictorum, videlicet caloris solaris et aquae, sunt ignis et terra: damnatis destinata." [De aceea în centrul pământului este focul cel mai bogat şi mai fierbinte (concentrat de la razele solare acolo), care se numeşte abis sau Orcus, şi nu există un alt foc decât acest foc sublunar; căci murdăria pământului sau resturile principiilor înainte menţionate, şi anume căldura soarelui şi a apei, sunt focul şi pământul: ele sunt destinate damnaţilor.] (Mennens, *Aurei velleris* etc., în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 370)

274 „Ipsum enim est, quod ignem superat, et ab igne superatur: sed in illo amicabiliter requiescit, eo gaudens." [El este cel care învinge focul şi nu este învins

focul spiritului divin („focul mâniei divine“, cum a formulat Jacob Böhme), înseamnă însă tocmai şi ceva gen Lucifer, care a fost cel mai frumos înger al Domnului, pentru a deveni apoi însuşi focul infernal. Abraham Eleazar spune în acest context: „Acest bătrân tată care procreează[275] este tras o dată din haosul primordial[276], asta înseamnă dragonul care scuipă △ <foc>.“ Dragonul ce pluteşte în aer ar însemna Phyton[277] cel universal, „începutul tuturor lucrurilor“[278].

299 O altă sursă pentru *adamah* cea amestecată cu foc ar putea fi cu uşurinţă imaginea fiului omului din *Apocalipsa* 1, 14 şi urm.:

„Capul lui şi părul lui erau albe ca lâna albă şi ca zăpada, şi ochii lui ca para focului.

Picioarele lui erau asemenea aramei[279], care a ars în cuptor, iar glasul lui era ca vuietul apelor mari;

În mâna lui cea dreaptă avea şapte stele; şi din gura lui ieşea o sabie ascuţită cu două tăişuri, iar înfăţişarea lui era ca soarele, când străluceşte întru a sa putere.“

Şi aici este comparat capul cu soarele, unificat cu albeaţa (*albedo*) lunii pline. Însă picioarele ca partea cea mai de jos a făpturii stau, ca să zicem aşa, în foc şi ard asemenea aramei care se topeşte. Focul „de jos“ îl întâlnim în *Iov* 28, 5: „terra... igne subversa est“: pământul este distrus sau ruinat de foc. Sus însă creşte pâinea — o imagine a unificării celor mai mari contrarii! Într-adevăr, în imaginea apocaliptică de abia l-am mai putea recunoaşte pe fiul omului, care este totuşi autentica încarnare a iubirii lui Dumnezeu. Această imagine se află efectiv mai aproape de caracterul paradoxal alchimic decât de

de foc; ci se odihneşte afectuos în el şi se bucură de el.] (Geber, *Summa perfectionis*, cap. LXIII, p. 139)

275 *Albaon = plumbum nigrum*.

276 Această expresie [„primordialisches Chaos“] provine din Khunrath, *Confessio*, în: *Von Hyl. Chaos*, passim.

277 A se vedea *Der Geist Mercurius*, par. 263.

278 *Uraltes chymisches Werk*, I, p. 63.

279 Χαλκολιβάνο, redat de Vulgata ca *aurichalcum*. Acesta din urmă provine de la ὀρείχαλκος = un aliaj cu cupru.

imaginea cristică din Evanghelii: în cea din urmă a devenit aproape invizibil caracterul lăuntric contradictoriu de când cu „apage Satanas". În *Apocalipsă* şi spiritul ei[280] el devine însă din nou vizibil şi, ulterior, cu atât mai mult în simbolurile alchimiei.

Presupunerea noastră că autorului îi plutea prin faţa ochilor 300
fiul apocaliptic al omului se confirmă în măsura în care în Manuscrisul Parizian P. R. 14765 este realmente ilustrat „fils de l'homme ☿". Figura poartă denumirea Jezoth le Juste (a se vedea mai sus). Iesod este Sefira a noua şi totodată cea mijlocie a triadei sefirotice celei mai de jos. În Iesod se împlineşte misterul lui „unitio"[281], şi anume unificarea susului, Tiferet, cu josul, Malhut. Iesod are multe semnificaţii, care pun în legătură manuscrisul cu Mercurius. Din punct de vedere alchimic acesta este, ca *anima*, „ligamentum", care uneşte *spiritus* şi *corpus*, o funcţie, aşadar, ce corespunde celei a lui Iesod. Natura dublă a lui Mercurius îl face apt de rolul de mediator; el este corporal şi spiritual şi formează singur unificarea celor două principii. În mod corespunzător, Iesod se numeşte „foedus pacis"[282], uniunea păcii. O denumire asemănătoare este „panis" sau „princeps facierum", pâine sau principe al chipurilor, şi anume al celui de sus şi al celui de jos[283], sau „apex", vârf, care atinge pământul şi cerul[284], sau

280 Cf. în acest sens aspectul dublu al lui Tiferet cabalistic, care corespunde fiului omului. Despre el se spune (*Kabb. den.*, I, i, p. 348): „Ad dextram vocatur Sol iustitiae. Mal. 4.2. sed ad sinistram <Sol> a calore Ignis Gebhurae." [La dreapta el se numeşte soare al dreptăţii, la stânga însă soare de la arşiţa focului Gebhurah.] Despre ziua a doua, care este subordonată lui Gebhurah, se spune: „... in illo creata este gehenna" [... în acea <zi> a fost creată gheena] (*loc. cit.*, p. 439).

281 *Loc. cit.*, p. 165, s. v. Botri.

282 *Loc. cit.*, p. 210, 5: „Foedus Pacis autem, seu perfectionis propterea dicitur, quia Iste modus pacis et perfectionis autor est inter Tiphereth et Malchuth... Quia... modus ille, qui vocatur Col, est in Coelo et in terra, ubi Targum hac utitur paraphrasi, quod uniatur cum coelo et cum terra." [Uniune a păcii sau a perfecţiunii se numeşte el pentru că el este măsura păcii şi autorul perfecţiunii dintre Tiferet şi Malhut... întrucât... această măsură, care se numeşte Col, este în cer şi pe pământ, unde Targum foloseşte explicaţia că este unit cu cerul şi pământul.]

283 *Loc. cit.*, p. 500.

284 *Loc. cit.*, pp. 674 şi 661.

„propinquus“, cel de aproape, căci este mai aproape de strălucire (Şehina), şi anume de Malhut, decât de Tiferet[285], sau „robustus Israël“ (cel puternic din Israel)[286]. Căci el uneşte emanaţia aspectului drept, masculin (Nezach = forţa vitală) cu cea a aspectului stâng, feminin (Hod = frumuseţe).[287] Iesod se numeşte „firmum, fidum, stabile“ (cel ferm, de nădejde, statornic)[288], în măsura în care conduce emanaţia de la Tiferet la Malhut.[289]

301 Mercurius este simbolizat frecvent ca pom; Iesod ca „frutex“ (trunchi de copac) şi „virgultum“ (arbust).[290] Primul este considerat „spiritus vegetativus“ (spiritul vieţii şi al creşterii); Iesod are epitetul de „vivus“[291] sau este desemnat drept „vivens per aeones“[292]. Aşa cum Mercurius reprezintă *prima materia* şi astfel temelia întregului proces, tot aşa înseamnă Iesod „fundament“[293]. În „lucrurile naturale“, se spune, Iesod cuprinde în sine argintul viu, „pentru că acesta este temelia întregii arte a transformării“[294], ce-i drept nu

285 „Propinquus... et melior, quam frater e longinquo, qui est Tiphereth“ [Mai aproape... şi mai bun decât fratele din depărtare, care este Tiferet] (*loc. cit.*, p. 677).

286 „... quod Robustus Iisraël sit nomen medium inter Nezach et Hod“ [... pentru că cel puternic din Israel este numele intermediar între Nezach şi Hod] (*loc. cit.*, p. 14).

287 În calitate de „castella munita“ [cetăţi întărite] (*loc. cit.*, p. 156) şi de „botri“ (boabe de strugure) (*loc. cit.*, p. 165) Nezach şi Hod au semnificaţia de *testicule*.

288 Tot aşa sunt numiţi Iesod ca şi Tiferet „amicus fidelis“ (p. 247): „In Sohar, in historia Illius Puelli, dicitur, quod Iustus <Iesod> vocetur amicus fidelis, ad locum Cant. 7, 10. Vadens ad dilectum meum“ etc. „Et hinc Iesod dicitur amicus, quia unit duos dilectos, et amicos; quia per Ipsum fit unio Tiphereth et Malchuth.“ [Şi de aceea se numeşte Iesod prietenul, pentru că uneşte îndrăgostiţii şi prietenii: căci prin el are loc unirea lui Tiferet cu Malhut.]

289 *Loc. cit.*, p. 560. Simbolismul este sexualist: „Ipse autem hic gradus firmus est inter Illum et Illam, ut natura seminis subtilissima e supernis demissa non dimoveatur.“ [Şi el este pasul <treapta> ferm dintre el şi ea, pentru ca natura subtilă a seminţei care curge de sus să nu fie împrăştiată.] Atributul „fortis, validus“ [puternic, vrednic] este valabil atât pentru Tiferet, cât şi pentru Iesod (*loc. cit.*, p. 13).

290 *Loc. cit.*, p. 710.

291 *Loc. cit.*, p. 340.

292 *Loc. cit.*, p. 165.

293 *Loc. cit.*, p. 660: „Prov. 10, 25. Et Iustus fundamentum mundi.“

294 „In naturalibus Iessod sub se continet argentum vivum; quia hoc est fundamentum totius artis transmutatoriae“ (*loc. cit.*, p. 441).

„argentum vivum“ obişnuit, ci cel „care este desemnat nu fără mister drept stea“[295]. De la această stea curge „apa bunului Dumnezeu“[296] (*El*) sau a argintului viu, „aqua sphaerica“ sau „apa scufundării“. „Este numită *filia Matredi*, adică a făcătorului de aur, care se străduieşte neîncetat. Soţia sa se cheamă apă a aurului sau o astfel de apă care produce aurul. Dacă adeptul se uneşte cu acesta, el va zămisli o fiică ce va fi apa băii regeşti.“[297] *Aqua auri* este identificată pe baza unor speculaţii isopsefice[298] cu Iesod. Asta pare să indice tabelul cu cele şaisprezece semne de aur (sau de *sol*) ☉, care se găseşte sub picioarele figurii fiului omului din Manuscrisul Parizian. *Kabbala denudata* reproduce o „camee“[299], care conţine nu 2×8, ci 8×8 = 64 de numere[300], „ce reprezintă suma numelui apei de aur“.[301]

Întrucât *prima materia* este numită şi plumb sau Saturnus, tre- 302
buie menţionat că Sabatul îi este atribuit lui Iesod, la fel şi litera

295 „Hoc est illud, quod non sine mysterio vocatur stella.... et ab hac stella fluit influentia haec, de qua loquimur. Hoc argentum vivum... vocatur... Aqua Sphaerica.“ [Asta este ceea ce se numeşte nu fără mister stea... şi de la această stea curge acea influenţă despre care vorbeam. Acesta este argintul viu... şi se numeşte... apa sferică.] (*Loc. cit.*, p. 441 şi urm.)

296 „Aquae El boni, seu Argenti vivi“ (*loc. cit.*, p. 442).

297 „Haec <aqua> dicitur filia... Matredi, i. e. ... Viri aurificis laborantis cum assidua defatigatione; nam haec aqua non fluit e terra, nec effoditur in mineris, sed magno labore et multa assiduitate elicitur et perficitur. Huius Uxor appellatur aquae auri, sive talis Aqua, quae aurum emittit. Cum hac si desponsatur artifex, filiam generavit, quae erit Aqua balnei regii“ (*loc. cit.*, p. 442). Aceste explicaţii provin, din câte se pare, din tratatul alchimic *Eş Meţaref* (*Aesch Mezareph*), pe care Knorr l-a prelucrat în „Apparatus“.

298 Dacă valoarea numerică a unui cuvânt corespunde cu cea a unui altuia, atunci acest lucru se numeşte un *isopsephos*.

299 Din ital. *cameo*, mediev. *cammaeus*, piatră semipreţioasă lucrată.

300 Numărul 64 reprezintă totalitatea supremă ca multiplu al lui patru. În mod similar trebuie înţeles desigur şi numărul 64 din „hexagrammata“ din *I Ching*, care reprezintă drumul „spiritului văii“, şi anume al lui Tao, ce şerpuieşte aidoma unui balaur sau cursului unei ape. Cf. Rousselle, *Drache und Stute*, p. 28. De asemenea v. Tscharner, *Das Vermächtnis des Laotse*, p. 11.

301 *Kabb. den.*, *loc. cit.*, p. 443.

Teth, care se află sub influența planetei Șabtai = Saturn.[302] Așa cum Mercurius este numit ca substanță volatilă „avis, anser, pullus Hermetis“ (pasăre, gâscă, pui al lui Hermes) sau „cygnus“ (lebădă), „aquila“ (acvilă), „vultur“ (vultur) și Phoenix, așa este numit și Iesod „pullus avis“ (la fel și Tiferet)[303], apoi „penna, ala“ (pană, aripă)[304]. Pana și aripa joacă un rol și în alchimie: vulturul, care își mănâncă penele sau aripile[305], ori penele lui Phoenix la Michael Maier[306]. Reprezentarea păsării care-și mănâncă propriile pene este o variantă a lui Ouroboros care se află la rândul lui iarăși în relație cu Leviathan. Leviathan și „draco magnus“ sunt denumiri ale lui Iesod ca și ale lui Tiferet.[307]

303 Denumirea „le Juste“ a lui Iesod corespunde cu porecla de Țadik, „Iustus“ (cf. nota 303), simbolizat și prin falus. Ca atare el este denumit „effusorium aquarum“ (vărsarea apei)[308] sau „fistula“ și

302 *Loc. cit.*, pp. 439 și 366: „In Sohar haec litera dicitur Scaturigo vitae.“ [În *Zohar* această literă se numește izvorul vieții.]

303 *Loc. cit.*, p. 144: „... haec appellatio dicitur referenda ad Iustum sub mysterio Lucis reflexae ab imo ad summum. Verba sunt haec: Aephrochim sunt flores, qui fructum nondum praebent perfectum. Suntque Sephiroth sub notione arboris, quae ab imo sursum conversa est, et quidem circa Iesod.“ [... această denumire să se refere la cel drept în misterul luminii, care este reflectată de jos de tot înspre sus de tot. Cuvintele sunt: Aephrochim sunt flori care nu fac încă fructe desăvârșite. Și acestea sunt Sefirot în noțiunea pomului care s-a întors de jos de tot spre sus, și anume în jurul lui Iesod.]

304 *Loc. cit.*, p. 22: „Penna, ala: it membrum, et quidem genitale... hoc nomen exponit de Iesod, cui cognomen Iusti tribuitur.“ [Pană, aripă: este membrul... acest nume îl poartă Iesod, căruia i se atribuie porecla de cel drept.]

305 A se vedea *Psych. und Alch.*, fig. 228.

306 „Phoenix... ex cuius pennis circa collum aureolis, Medicina ad omnes affectiones humanae naturae contrarias in temperiem sanitatis optatam reducendas utilissima... inventa et usurpata est.“ [Phoenix... din ale cărui pene aurii de la gât a fost inventat și însușit un medicament care ajută foarte bine pentru a aduce înapoi în echilibrarea dorită toate afectele ostile naturii omenești.] (*Symb. aureae mensae*, p. 599)

307 *Kabb. den.*, I, i, pp. 499 și 737.

308 *Loc. cit.*, p. 330: „Iste enim est effusorium aquarum supernarum: Et duae olivae super illud, sunt Nezach et Hod, duo testiculi masculini. [Căci este locul de vărsare al apei de sus, și cele două măsline sunt Nezach și Hod, cele două testicule masculine.]

„canalis“ (ţeavă, conductă de apă)[309] şi „scaturigo“ (apă care ţâşneşte)[310]. Aluzii asemănătoare se găsesc şi în alchimie, Mercurius fiind pus în relaţie cu Cyllenius.[311]

Iesod se comportă ca o parte faţă de întreg, şi întregul este Tiferet, 304
numit soare.[312] Picioarele fiului apocaliptic al omului care ard ca în foc au poate o legătură cu Malhut, picioarele fiind acel organ ce atinge pământul. Pământul, şi anume Malhut, este „scabellum pedum eius“ al lui Iesod (taburetul picioarelor lui)[313]. Malhut se numeşte însă şi *fornax* (cuptor), „locul destinat fierberii şi clocotirii influenţei care este condusă de la soţ spre ea, pentru hrănirea cetelor“[314].

Capul de aur cu părul lunar argintiu şi corpul din pământ roşu 305
amestecat cu foc reprezintă interiorul unei făpturi negre, otrăvitoare şi hâde, drept care se înfăţişează acum Sulamita. În mod evident aceste trăsături trebuie înţelese din considerent *moral*, deşi ele înseamnă totodată din punct de vedere chimic „plumbum nigrum“ (plumbul negru) al stării iniţiale. Interiorul este Adam secundus, un Cristos mistic, după cum reiese din alegoria leului care, sugrumat de Samson, devine lăcaşul unui roi de albine ce produc miere. Se face astfel aluzie la enigma lui Samson: „Din cel hulpav a ieşit mâncare şi din cel tare a ieşit dulceaţă.“[315] Aceste cuvinte ne trimit la *corpus Christi*, ostia, care este o „hrană a eroilor“.[316] Modul

309 *Loc. cit.*, p. 544; *fons*: p. 215.

310 *Loc. cit.*, p. 551.

311 Cf. Jung, *Der Geist Mercurius.*

312 *Kabb. den.*, *loc. cit.*, p. 348.

313 *Loc. cit.*, pp. 156, 266 şi 439 [aici textual].

314 „Sic vocatur Malchuth ex parte Gebhurah; quae illam accendit, fervore iudicii... Estque locus destinatus ad coctionem et elixationem influentiae, a marito.. demissae ad nutritionem catervarum. Sicut notum est: foeminam calore suo excoquere semen ad generandum.“ [Astfel se numeşte Malhut din cauza lui Gebhurah <focului>, pe care aceea îl aprinde prin înfocarea justiţiei... Şi este un loc destinat fierberii şi clocotirii influenţei care este condusă de la soţ spre ea, pentru hrănirea cetelor. Aşa cum se ştie că femeia coace prin căldura ei sămânţa pentru zămislirea copilului.] (*Loc. cit.*, p. 465)

315 *Judec.* 14, 14.

316 „... de Dei filio intelligit, qui in castigandis mundi sceleribus formidandum Leonem sat diu imitatus, paulo post, morte propinquante, dum SS. Eucharistiae

ciudat de exprimare şi conceperea şi mai stranie a lui „Cristos“ prezent în ostie trimit la secretul alchimic. De aceea autorul poate să susţină, la unison cu *Iov* 28, 7, că drumul este necunoscut şi nu poate fi detectat nici de un ochi de vultur*: este un *mysterium* obscur, şi anume acea „piatră“ care este destinată numai celor „verificaţi şi aleşi de Domnul“.

306 *Lapis* joacă un anumit rol în Cabală. „Adesea Adonai, numele ultimei Sefira, şi chiar şi Malhut, împărăţia, sunt numite aşa (*lapis*), întrucât aceasta din urmă doar este fundamentul întregii creaţii a lumii.“[317] Piatra este chiar de o însemnătate supremă, îndeplinind ca să zicem aşa funcţia lui Adam Kadmon, şi anume ca „piatră principală, din care toate cetele de sus şi de jos sunt făcute în opera creaţiei să fiinţeze“[318]. Se numeşte „(piatră) safirică, întrucât extrage de sus în chip diferit culoare şi acţionează în creaturi ba în acest mod, ba într-unul contrar, căci uneori conferă binele, alteori răul, ba viaţa, ba moartea, ba boala, ba însănătoşirea, ba nevoia, ba

Sacramentum instituit, in melleos favos longe suavissimos seipsum convertit.“ [... el se referă astfel la fiul lui Dumnezeu, care s-a asemănat destul timp în pedepsirea păcatelor lumii cu un leu care provoacă frică, dar care mai târziu, când i s-a apropiat moartea, s-a transformat în instituirea celui mai sfânt sacrament al euharistiei în cei mai dulci faguri de miere.] (Picinellus, *Mundus symbolicus*, V, xxii, nr. 456, p. 397 a)

* „Dar poteca n-o cunoaşte nici o pasăre de pradă şi ochiul eretelui n-a zărit-o“ (*Iov*, 28, 7). — (*N. t.*)

317 „Sapies Adonai nomen Sephirae ultimae, et ipsam Malchuth, Regnum, ita dicitur; quoniam ipsum totius mundanae fabricae fundamentum extat“ (*Kabb. den.*, I, i, p. 16).

318 „... lapis Capitalis, a quo omnes catervae superiores et inferiores in opere creationis promuntur in esse“ (*loc. cit.*). *Zohar* 231 sună în traducere exactă: „Iar lumea a fost creată abia când a fost luată o piatră. Această piatră este numită piatră fundamentală. A luat-o sfântul, lăudat fie el, şi a aruncat-o în abis (Tehom). Ea a pătruns de sus în jos. Începând de aici a plantat lumea. Acesta este centrul lumii. În acest punct se află Sfânta Sfintelor. Astfel se spune: «Cine i-a pus piatra din capul unghiului» (*Iov* 38, 6) sau «o piatră de încercare, piatra din capul unghiului cea de mare preţ» (*Is.* 28, 16) sau «piatra pe care au nesocotit-o ziditorii, aceea a fost pusă în capul unghiului» (*Ps.* 118, 22). Vino de vezi: «Această piatră a fost creată din foc, aer şi apă...» «pe care piatră sunt şapte ochi» (*Zah.* 3, 9). Este stânca Moriia, lăcaşul sacrificării lui Isaac. Este şi «buricul» lumii.“

bogăţia“[319]. *Lapis* apare aici ca *forţă a destinului*, ba, după cum arată trimiterea din text la *Deuteronomium* 32, 39, chiar ca însuşi Dumnezeu. („Ci înţelegeţi că eu singur sunt Dumnezeu şi nu este alt Dumnezeu lângă mine. Eu aduc moartea şi eu dăruiesc viaţa, eu rănesc şi eu vindec rana“ etc.) Knorr von Rosenroth, de la care provin cuvintele de mai sus[320], a fost el însuşi alchimist şi s-a exprimat aici cu o limpezime conştientă.[321] Piatra este aceea „pe care au nesocotit-o ziditorii şi care a devenit piatra unghiulară“[322], de temelie. Ocupă în sistemul sefirotic o poziţie de mijloc, despre ea spunându-se că uneşte în sine forţele sususlui şi le distribuie jos.[323] Ar corespunde deci după poziţie aproximativ lui Tiferet.[324]

319 „Lapis Sapphireus... quia varium a supernis gradibus colorem trahit, et in creatis mox hoc, mox contrario modo operatur: nam bonum nonnunquam, quandoque malum, nunc vitam, nunc interitum, nunc langorem, nunc medelam, nunc egestatem, nunc divitias ministrat“ (*loc. cit.*, p. 16).

320 *Loc. cit.*, pp. 16 şi 18.

321 El îşi recomandă lucrarea „Philologis, Philosophis, Theologis omnium religionum atque Philo-Chymicis“. A se vedea pagina de titlu, *loc. cit.*, I, i.

322 *Loc. cit.*, pp. 16 şi 18.

323 *Loc. cit.*, p. 16 şi urm.

324 „Piatra“ nu se referă la „sus“ ci la Malhut: „In hoc nomine perpetuo mysterium literae“ ך <Iod> involvitur, et quidem ut plurimum in Malchuth, quatenus in ista existit litera Iod. Informis enim massa et figura τοῦ ך figuram habet lapidis; et Malchuth est fundamentum et lapis cui totum aedificium superius superstruitur. De ea dicitur Zach. 3, 9. Lapis unus septem oculorum.“ [În acest nume veşnic este inclus misterul literei Iod, şi anume cel mai mult în Malhut, în măsura în care apare în ea litera Iod. Căci materia informă (masa) şi figura ך au forma pietrei, şi Malhut este temelia şi piatra fundamentală pe care este ridicat tot edificiul de sus. Despre ea se spune în *Zah.* 3, 9: o piatră cu şapte ochi.] (*Kabb. den.*, I, i, p. 17) Cf. aici şi cap. II [vol. I al acestei lucrări]: paradoxurile unde am tratat κεραία lui Monoimos, pe „Iota“. „Piatra de jos“ capătă semnificaţie rea în legenda midraşică despre Armillus, „fiul pietrei“. În Midraşul celor zece regi se spune: „Şi Satana se va pogorî şi va avea raport cu piatra la Roma. Piatra va concepe şi îl va naşte pe Armillus.“ „Această piatră este femeia Belials şi, după ce el s-a împreunat cu ea, rămâne gravidă şi îl naşte pe Armillus.“ El are „ochi roşii oblici, două capete, picioare verzi“. „Părul său este roşu precum aurul.“ Este deci o făptură typhonică, imaginată ca adversar al celui de-al doilea Adam. „El va veni la edomiţi şi le va spune: Sunt Mântuitorul vostru.“ Piatra din Roma trebuie să aibă „aspectul unei frumoase fete, care a fost creată încă în primele şase zile ale creaţiei“. Armillus corespunde legendei

307 Nu am reuşit să depistez safirul ca *arcanum* în literatura alchimică anterioară epocii lui Paracelsus. Pare că ar fi pătruns prin acest autor din Cabală în alchimie ca sinonim al substanţei arcane. Această semnificaţie a safirului reiese dintr-un pasaj din *Paragranum*:

„Fiindcă virtutea care se află în safir o dă Cerul prin dizolvare şi coagulare şi fixare. Aşa cum sunt aceste trei lucruri este făcut şi Cerul prin efectele sale până când ajunge la starea necesară: tot aşa, spargerea safirului trebuie să stea în asemenea trei puncte în raport unele faţă de altele. Această spargere a safirului este menită să ducă la eliberarea corpurilor iar *arcanum* să rămână. Pentru că înainte şi când era safirul nu a fost *arcanum*: Ulterior însă, precum şi viaţa în om, tot aşa şi *arcanum* este dat în această materie de către cer."[325]

Această reprezentare indică legături cu concepţiile cabalistice. Discipolul lui Paracelsus, Adam von Bodenstein, explică în *Onomasticon*: „*Materia saphyrea*: acel lichid în care nu există o materie dăunătoare."[326] Dorneus[327] plasează „sapphiricum Anthos" (floarea safirică) la „Arcanum Cheyri" al lui Paracelsus[328]. *Epistola ad Hermannum* citează un G.Ph. Rhodochaeus de Geleinen Husio[329]: „Tunc exsurgit Hermaphroditi flos Saphyricus, admirandum Maioris Mundi Mysterium. Cuius pars, si in mille liquati Ophirizi partes infundatur, id omne in sui naturam convertit."[330] Acest fragment este dependent de Paracelsus.

persane despre Azi-Dahaka cel cu trei capete, care îl înfrânge pe Yima (*anthropos*). A se vedea Murmelstein, *Adam*. Alte variante, la Hurwitz, *Die Gestalt des sterbenden Messias*.

325 *Das Buch Paragranum* (ed. Strunz), p. 77.

326 „Materia saphyrea: liquidum illud in quo non est materia peccans" (Paracelsus, *De vita longa*, p. 72).

327 A se vedea în acest sens *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 234.

328 *De vita longa*, p. 72.

329 *De Hermaphrodito*, în: *Theatr. chem.*, (1622, V, p. 899.

330 „Atunci iese la iveală floarea safirică a hermafroditului, *mysterium*-ul demn de admirat al macrocosmosului; dacă este turnată din aceasta o parte în o mie de

Lapis Sapphireus sau *Sapphirinus* îşi are originea, pe de o parte 308
în *Iezechil* 1, 22 şi 26, unde „firmamentum“ aflat peste „fiinţele vii“ este comparat cu un „crystallus horribilis“ şi un „safir“ (*Iezechil* 10, 1), pe de alta în *Exodus* 24, 10: „Et viderunt Deum Israel: sub pedibus eius quasi opus lapis sapphirini et quasi caelum cum serenum est.“ (*Ieşirea* 24, 10: „Şi au văzut pe Dumnezeul lui Israil; şi sub picioarele lui era ca un pod de strălucitoare safire şi ca inima cerului celui mai senin.“) În alchimie este „aurum nostrum crystallinum“[331]; „thesaurus philosophorum“ este „un anumit cer sticlos asemănător unui cristal, ductil ca aurul“[332]; „Tinctura Auri“ este „transparentă precum cristalul, casabilă precum sticla“[333]. *Peştera comorilor* siriană spune că trupul lui Adam luceşte „ca lumina cristalului“[334]. Cristalul, „qui intus et extra ex aequo purus apparet“, este raportat în limbajul bisericesc la „candor illaesus“ (candoarea nevătămată) a Mariei.[335] Tronul din viziunea lui Iezechil a fost comparat, spune Gregorius Magnus, pe bună dreptate cu safirul, deoarece această piatră are culoarea aerului.[336] El îl compară însă şi pe Cristos cu cristalul, şi anume într-un mod de-a dreptul

părţi de ophirizium lichefiat, atunci el va preschimba totul în natura sa“ (*ibidem*). „Ophirizium“ ca atare nu îl pot dovedi, probabil este un derivat de la Ophir, al cărui aur era proverbial de pur (*Iov* 22, 24 şi *Is.* 13, 12). *Pandora* (p. 304) dă pentru „purum aurum, aur clar“: „Obrizum aurum“. Aceasta în concordanţă cu Isidorus din Sevilla, *Liber etymologiarum*, XVI, cap. xvii: „Obrycum aurum“. Lat. *obrussa*. Grec. ὄβρυζον χρυσίον: aur pur. Menţionat şi la Mirandula, *De auro* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 392 [*obrizon*, *obrizum*]).

331 Mylius, *Phil. ref.*, p. 151.

332 Cu care se află desigur în legătură sticla de aur, *Apoc.* 21, 21 [„Şi căile cetăţii sunt de aur curat, şi străvezii ca sticla“ — *N. t.*] (*Theatr. chem.*, 1621, II, p. 526).

333 Helvetius, *Vitulus aureus* (*Mus. herm.*, p. 826).

334 Bezold, *Die Schatzhöhle*, p. 4.

335 Picinellus, *Mundus symbolicus*, Lib. XII, nr. 93, p. 690 a. [care apare în interior şi în exterior la fel de pur].

336 *Super Ezechielem*, Lib. I, Hom. VIII, col. 119: „... quoniam lapis sapphirus aërium habet colorem. Virtutes ergo coelestium lapide sapphiro designantur, quia hi spiritus... superioris loci in coelestibus dignitatem tenent.“ [... întrucât piatra de safir are o culoare ca de aer. De aceea sunt simbolizate prin safir virtuţile celeştilor, pentru că aceste spirite... ale lăcaşului de sus deţin această demnitate în cer.] La fel în *Expos. mor. in Job*, Lib. XVIII, cap. xxvii, p. 609.

exemplar pentru limbajul şi viziunea alchimiei[337]: corpul Mântuitorului, spune el, se asemuieşte apei care a „parcurs mişcător" toate vicisitudinile vieţii sale până la patimi. Din perisabilitate el s-a preschimbat în statornicia incoruptibilului, aşa cum se întăreşte apa devenind cristalul neschimbător. Acest cristal este o plăcută vedere pentru cei drepţi, una groaznică însă pentru păcătoşi.[338]

309 Legătura dintre apă şi cristal o găsim şi în *Siphra de Zeniutha*[339] cabalistică. Acolo se spune la par. 178: „A doua formă este numită rouă cristalină, şi aceasta este alcătuită din severitatea împărăţiei primului Adam, care a pătruns în înţelepciunea lui Macroprosopos[340]: de aceea apare în cristal o anumită culoare, o roşeaţă clară.

337 Cf. *Aurora cons. I*, p. 321 şi urm. şi 351 şi urm.

338 *Super Ezechielem*, Lib. I, Hom. VIII, col. 106: „Crystallum... ex aqua congelascit, et robustum fit. Scimus vero quanta sit aquae mobilitas. Corpus autem redemptoris nostri quia usque ad mortem passionibus subiacuit, aquae simile iuxta aliquid fuit: quia nascendo, crescendo, lassescendo, esuriendo, sitiendo, moriendo usque ad passionem suam per momenta temporum mobiliter decucurrit... Sed quia per resurrectionis suae gloriam ex ipsa sua corruptione in incorruptionis virtute convaluit, quasi crystalli more ex aqua duruit ut in illo et haec eadem natura esse... Aqua ergo in crystallum versa est, quando corruptionis eius infirmitas per ressurectionem suam ad incorruptionis est firmitatem mutata. Sed notandum quod hoc crystallum horribile, id est, paventum, dicitur... omnibus vera scientibus constat quia redemptor humani generis cum iudex apparuerit, et speciosus iustis, et terribilis erit iniustis."

[Cristalul s-a coagulat din apă şi a devenit solid. Căci noi ştim cât este de mare mobilitatea apei; de aceea i se aseamănă într-o anumită privinţă trupul Mântuitorului nostru, pentru că a fost supus până la moarte suferinţei: căci el a parcurs în naşterea sa, în creşterea sa, în epuizarea sa, în foamete, în sete şi în moarte până la patimi în ritm rapid toate momentele vieţii sale... Dar întrucât el s-a consolidat prin gloria învierii lui din perisabilitatea sa în calitatea incoruptibilităţii, a devenit solid asemeni cristalului din apă, rămânând însă acelaşi în natura aceasta şi aceea... Deci apa s-a transformat în cristal când slăbiciunea caracterului său muritor s-a preschimbat prin înviere în puterea nealterării. Dar să reţii că acestui cristal i se spune „oribil", adică inspirând frică. Întrucât tuturor ştiutorilor le este clar că, dacă se va ivi Mântuitorul neamului omenesc ca judecător, el trebuie să le apară drepţilor ca strălucitor, nedrepţilor însă ca teribil.]

339 „Commentarius generalis", în: *Kabb. den.*, II, ii, Tract. iv, p. 61.

340 Macroprosopos corespunde primei triade a sistemului aţilutic, şi anume Kether (*corona*), Binah (*intelligentia*) şi Chochmah (*sapientia*). Comm. gen., par. 166,

Şi această <formă> este acea înţelepciune despre care se spunea că în ea îşi au rădăcina judecăţile."[341] Cu toate că alchimia este influenţată indubitabil de astfel de comparaţii, piatra tot nu se poate deduce de la Cristos, în ciuda tuturor analogiilor.[342] Este proprietatea mistică a alchimiei această λίτος οὐ λίτος, „piatra care nu este piatră" sau „piatra care are un spirit" şi se găseşte „în apele Nilului".[343] Acest simbol nu se poate nicidecum bagateliza ca încă o întunecare, una cât se poate de superfluă, a misterului creştin. El apare faţă de cel creştin ca o plăsmuire nouă, deosebită, care-şi capătă treptat forma în vremurile timpurii printr-o receptare a ideilor creştine în material gnostic; în vremurile mai târzii se impun în schimb încercări clare de a se asimila treptat din nou ideea alchimică celei creştine, persistând totuşi în continuare, aşa cum o prezintă clar textul nostru, o deosebire ce nu poate fi depăşită. Motivul constă în aceea că simbolul „pietrei" conţine tocmai, în ciuda oricărei analogii, un element care nu se poate armoniza cu premisele pur spirituale ale lumii creştine de reprezentare. Însăşi noţiu-

loc. cit., p. 56 şi urm.: „Certum quidem est, quod Macroprosopus, Pater et Mater, sint Corona, Sapientia et Intelligentia mundi Emanativi post restitutionem." [Sigur este însă că En-Sof este tată şi mamă, coroană, înţelepciune şi raţiune, după reinstaurarea lumii emanaţiei.] Această triadă este o adevărată Trinitate: „... e tribus punctis primis mundi inanitionis constituta sint tria capita superna, quae continentur in Sene Sanctissimo. Omnia autem tria numerantur pro uno in mundo Emanativo, qui est Macroprosopus. [... din primele trei puncte ale dispariţiei lumii sunt formate cele trei capete de sus, care sunt conţinute în Bătrânul cel mai Sfânt. Toate trei sunt numărate însă în lumea emanaţiei ca *unul*, care este cel cu faţa prelungă (En-Sof).] λόγος μακρόκοσμος sau μακροπρόσωπος se găseşte deja la Philo (Filon).

341 „Forma secunda vocatur Ros crystallinus; et haec formatur a Severitate Basiliae, Adami primi, quae intrabat intra Sapientiam Macroprosopi: hinc in crystallo color quidam emphaticus rubor apparet. Et haec est Sapientia illa, de qua dixerunt, quod in illa radicentur iudicia." „Basilia" se referă la Malhut (*Kabb. den.*, II, ii, par. 178, p. 61).

342 Cristos este denumit în limbajul Părinţilor *lapis*. De ex. Gregorius Magnus, *Expos. in I Reg.*, Opera, II, col. 1302: „Lapis in sacro eloquio Dominum, et redemptorem nostrum significat." [Piatra înseamnă în Sfânta Scriptură Domnul şi Mântuitorul nostru.]

343 Berthelot, *Alch. grecs*, III, vi, 5, p. 121 şi urm. Cf. *Psych. und Alch.*, par. 405.

nea „pietrei“ trimite la natura deosebită a acestui simbol. Piatra este esența a ceva neclintit de solid și de teluric. Este *materia* feminină, substanța a cărei idee pătrunde în formarea spirituală a simbolurilor. Aici, alegoriile hermeneutice ale bisericii despre „lapis angularis“ (piatra unghiulară, de temelie) și „lapis de monte sine manibus abscissus“[344] (piatra desprinsă din munte fără mâini), care au fost interpretate drept Cristos, nu au acționat cumva cauzal, ci au fost utilizate de alchimiști și aplicate întru justificarea simbolului lor, căci λίτος οὐ λίτος nu provine din sursă creștină. Piatra este mai mult decât o „încarnare“ a lui Dumnezeu, ea este o concretizare, o devenire a substanței, care ajunge jos până în tărâmul anorganic cel mai întunecat al materiei sau se ivește de-a dreptul din el, și anume din acea parte a divinității care s-a pus în contradicție cu Creatorul, întrucât ea, după cum se exprimau basilidenii, zăcea latentă în *panspermia* (atotînsămânțarea) ca un principiu imagistic al cristalelor, al metalelor și al viețuitoarelor. Erau cuprinse aici și zone ca aceea a lui *ignis gehennalis* (focul infernului) care țin de domeniul diavolului. *Serpens mercurialis* cel tricefal este chiar o triadă care se opune în materie[345] Trinității divine (este așa-numita „triadă de jos“).[346]

310 De aceea putem presupune că în alchimie există efectiv o încercare de integrare simbolică a răului, și anume cu ajutorul unei localizări a dramei divine a mântuirii în însuși omul. Acest proces apare ba mai degrabă ca o extindere a mântuirii dincolo de om asupra substanței, ba mai degrabă ca o ascensiune a lui ἀντίμιμον πνεῦμα, a spiritului imitativ sau a lui Lucifer și ca o conciliere a acestuia cu spiritul prevenitor de sus — ambii, atât cel de sus, cât și cel de jos, parcurgând un proces de transformare reciproc condiționat. Din câte mi se pare mie, textul lui Abraham Eleazar ne dă o anumită idee în această privință, căci Sulamita cea neagră se transformă în acele trei etape pe care deja Dionysius Areopagita le menționează ca fiind caracteristice pentru ascensiunea mistică, și

344 Cf. *Dan.* 2, 34.

345 Cf. în acest sens *Der Geist Mercurius*, par. 270 și urm. și 283.

346 *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, par. 425 și urm. și 436 și urm.

anume *emundatio* (κάθαρσις: curăţire), *illuminatio* (φοτισμός: iluminare) şi *perfectio* (τελεσμός: desăvârşire).[347] Dionysius indică pentru „curăţire“ *Psalmul* 50, 9 (Vulgata): „Lavabis me et super nivem dealbabor“[348]; pentru „iluminare“ *Psalmul* 12, 4 (Vulgata): „Illumina oculos“[349]. Cele două *luminaria* ale cerului, soarele şi luna, corespund după vechea concepţie celor doi ochi. Pentru „desăvârşire“ el menţionează *Matei* 5, 48: „Estote perfecti, sicut et Pater vester caelestis.“[350] Aşa se prezintă una dintre laturile apropierii; cealaltă este ilustrată prin imaginea apocaliptică a fiului omului, pe care am evocat-o mai sus.

Transformarea Sulamitei pe care o descrie textul nostru trebuie 311
concepută ca o etapă preliminară simbolică, aşa cum poate ea să se ridice cumva nemijlocit din inconştient; comparabilă unui vis care încearcă să schiţeze *procesul de individuaţie* şi se serveşte în acest scop de nişte imagini ba religioase, ba „ştiinţifice“. Astfel considerată şi privită din perspectivă psihologică, rezultă următoarea stare de fapt:

Nigredo corespunde întunecimii inconştientului, care conţine în 312
primul rând personalitatea inferioară, *umbra*. Aceasta devine făptura feminină, care stă întru câtva în spatele ei şi o stăpâneşte, *anima*, a cărei elucidare caracteristică este Sulamita. „Nigra sum, sed formosa“[351], şi nu „urâtă“, aşa cum vrea să ne facă să credem pseudo-Elieser al nostru, după ce a mai reflectat o dată asupra cazului. Căci natura doar este denaturată, schimonosită prin păcatul lui Adam, de aceea negreala trebuie să fie considerată urâţenie, negreală a păcatului, stare iniţială sumbră, saturniană, atât de grea şi de neagră precum plumbul. Sulamita, slujnica lui Ishtar, înseamnă pământ, natură, rodnicie, tot ce prosperă sub lumina umedă a lunii, chiar şi acel natural nimic-decât-viaţă. Căci *anima* este efectiv arhetipul a ceea ce este viu pur şi simplu, dincolo de sens şi respon-

347 *De caelesti hierarchia*, cap. III, par. 3, p. 44.
348 *Ps.* 51, 9: „... spală-mă, şi mai vârtos decât zăpada mă voi albi“.
349 *Ps.* 13, 4: „Luminează ochii mei.“
350 Citatul este inexact.
351 *Cânt. Cânt.* 1, 5: „Oacheşă sunt, dar frumoasă.“

sabilitate. Ce ne apărea mai întâi ca incomprehensibil, şi anume că într-o succesiune inversă a creaţiei vechiul Adam ar ieşi din nou din ea, devine acum de înţeles, căci dacă există *unul* care înţelege să trăiască viaţa naturală, atunci desigur acesta este vechiul Adam. Aici el nu mai este însă atât de mult „vechiul" Adam, ci un Adam renăscut din fiica Evei, un Adam reînfiinţat în naturaleţea lui primordială. Că Eva îl naşte din nou pe Adam şi că o Sulamită neagră îl face să iasă din nou la iveală pe omul primordial legat de natură şi nemântuit elimină orice suspiciune că „vechiul" Adam şi-ar datora existenţa unui „lapsus calami" sau unei greşeli de tipar. Există aici un sistem care ne face să intuim ce l-a putut determina pe autor să se ascundă sub un pseudonim evreiesc. Evreul era exemplul cel mai apropiat, trăind sub ochii fiecăruia, al necreştinului şi de aceea un recipient care conţinea toate lucrurile de care creştinul nu-şi putea aminti sau nu voia să-şi amintească. Era deci realmente foarte la îndemână să fie puse în gura unui autor aşa-zis evreu acele înlănţuiri de idei obscure, adesea doar semiconştiente, care începeau cu mişcarea „spiritului liber", a religiei postcreştine a Sfântului Duh, şi înfiripau spiritul şi seva Renaşterii. Aşa cum profeţii veterotestamentari încep cu iubitul poruncit de Dumnezeu al unei Sulamite, cu Hosea, aşa coincid din punct de vedere temporal acele *cours d'amour* ale unui René d'Anjou, minnesangul şi iubirea divină cu fraţii spiritului liber. Textul nostru nu este nimic altceva decât un ecou târziu al acestor evenimente seculare care au modificat atât de temeinic faţa creştinismului. Dar într-un atare ecou rezidă şi presimţirea unor dezvoltări viitoare: în acelaşi veac se naşte autorul lui *Faust*, acea operă plin de atâtea consecinţe.

313 Cu vechiul Adam rămâne neschimbată şi Sulamita. Şi totuşi s-a născut Adam Kadmon, un Adam secundus necreştin, şi anume în acea clipă când era de aşteptat transformarea. Această contradicţie imensă pare mai întâi irezolvabilă. Ea devine însă comprehensibilă dacă se ia în considerare cuprinsul textului: *modificarea are loc în interior* şi ea nu este prima, ci a doua. Căci prima este presupusă. Însă modificarea nu se petrece la omul obişnuit, oricât s-ar identifica acesta cu „vechiul Adam", ci la *omul primordial*, la acel arhetip

care nu lipseşte nimănui. Prima modificare este de aceea procesul de conştientizare a *animei* negre, care reprezintă aspectul feminin al omului primordial. Cu acesta se simte identic orice bărbat fără a o fi cu adevărat. Bărbatului i se pare mult mai greu să devină conştient de aspectul masculin al *anthropos*-ului, decât de cel feminin. Căci există prea multă negreală aici, pentru a o putea asuma nemijlocit, şi prea multe elemente bune şi pozitive, pentru a putea rezista tentaţiei de a se identifica cu ele. De aceea este ceva mai uşor de văzut negreala în formă proiectată. „Mulier, quam dedisti sociam mihi, dedit mihi de ligno, et comedi“[352] este valabil până adânc înăuntrul psihologiei celei mai iluminate. Profunzimii aspectului feminin îi corespunde însă şi cea a aspectului masculin. Nu i s-ar potrivi totuşi omului empiric, oricât de umflat ar fi sentimentul său egotic, să nu pună la socoteală dimensiunea lui Adam în adâncimea şi înălţimea ei. Deşi suntem oameni, nu avem totuşi niciun motiv să ne atribuim nouă înşine supremul pe care l-ar putea atinge omul, după cum ne-am împotrivi desigur să ne însuşim singuri ca vină orice infamie şi turpitudine care îl înjosesc pe om sub nivelul de animal, în afară de situaţia când, printr-o tulburare psihică, am fi împinşi* până în arhetip.

Însă dacă aspectul masculin al omului primordial „iese din nou 314
la iveală“, atunci este, ce-i drept, „vechiul Adam“, care-i negru, la fel ca Sulamita, şi totuşi el e Adam secundus, adică mai vechiul Adam *ante lapsum*, deci Kadmon. Ambiguitatea acestui pasaj este pesemne prea deplină spre a-i fi putut fi conştientă autorului, care altminteri nu se prezintă drept un falsificator deosebit de iscusit. Conştientizarea înseamnă, după cum este uşor de înţeles, o mare iluminare, căci ea este o realizare a ideii omului primordial, care formează o unitate arhetipală ce transcende sexele. În măsura în care acest om este divin, se poate vorbi de o teofanie. În măsura în care Sulamita speră să devină „porumbelul alb“, se indică astfel o

352 *Facerea* 3, 12.

* Joc de cuvinte: *verrückt* înseamnă în germană „nebun“, „smintit“, dar este şi forma de participiu trecut al verbului *verrücken*, „a împinge“, „a deplasa“. (*N. t.*)

stare viitoare desăvârşită. Porumbelul alb dă de înţeles că Sulamita devine Sophia[353] şi Sfântul Duh, în timp ce Adam Kadmon este o paralelă transparentă la Isus.

315 Dacă înlănţuirea alchimică de idei ar consta numai în aceste trei etape, care corespund lui *emundatio*, lui *illuminatio* şi lui *perfectio*, ar fi greu de sesizat în ce constă îndreptăţirea de a parafraza prin ele reprezentările creştine analoage, respectiv de a le face de-a dreptul irecognoscibile, când ele doar sunt atât de clar dezvăluite de exemplu în fixarea de „crucea neagră". Motivul unei cu totul alte simbolistici decât cea creştină se evidenţiază însă în aceea că procesul de transformare nu culminează în Adam secundus şi în porumbel, ci în piatră care, deşi cu ajutorul lui Dumnezeu, provine totuşi din omul empiric. Ea este un derivat fizic-metafizic al omului, exprimat psihologic, un simbol care înseamnă pentru om pe de o parte un lucru produs de el, pe de altă parte o fiinţă supraordonată lui. Acest paradox poate fi desigur numai ceva ca simbolul Sinelui, care poate fi produs, aşadar conştientizat prin efort omenesc şi care reprezintă totodată *per definitionem* o totalitate ce include *a priori* conştiinţa şi inconştientul.[354]

316 Această idee merge, în ciuda oricărei analogii, dincolo de lumea creştină de reprezentare şi înseamnă un mister care se împlineşte prin şi în om. Este ca şi cum drama vieţii lui Cristos ar fi transpusă acum înăuntru în om şi acesta i-ar fi purtătorul viu. Ca urmare a acestei deplasări, evenimentul formulat în dogmă este adus în raza de acţiune a experienţei psihologice, fiind astfel făcut recognoscibil ca proces de individuaţie.

317 Desigur că nu este sarcina unei ştiinţe empirice să aprecieze asemenea dezvoltări spirituale dintr-un punct de vedere transcendent al adevărului. Ea trebuie să se mulţumească, pe de o parte, cu constatarea existenţei acestor procese şi să le compare, pe de altă parte, cu observaţiile paralele asupra omului modern. Ea este îndreptăţită şi să rişte încercarea de a reconstrui structura logică a unor

353 Destinul Sulamitei corespunde într-un anumit sens atitudinii absente a Sophiei la gnosticii lui Irenaeus.

354 Cf. aici *Psych. und Alch.*, par. 323 şi urm.

asemenea psihologeme. Faptul că ştiinţa pătrunde în domenii unde credinţa şi îndoiala îşi dispută între ele problema adevărului nu dovedeşte nicidecum că ea intenţionează astfel să intervină în această luptă sau să emită o pretenţie de decizie asupra adevărului. „Adevărul" ei rezidă numai şi numai în constatarea faptelor şi în explicaţia lor lipsită de prejudecăţi în cadrul unei psihologii empirice. Nu-i revine nici într-un caz sarcina să decidă asupra valabilităţii sau lipsei de valabilitate a unor fapte sau chiar să vrea să le stabilească valoarea morală sau religioasă. Trebuie să subliniez acest lucru atât de pregnant, pentru că metoda mea este tot mereu suspectată a fi o teologie sau metafizică mai mult sau mai puţin camuflată. Dificultatea pentru astfel de critici pare a consta în aceea că ei nu vor, în mod evident, să-şi însuşească *conceptul de realitate psihică*. Un proces psihic este anume ceva ce fiinţează cu adevărat şi un conţinut psihic atât de real ca o plantă sau un animal. Cu toate că, de pildă, ornitorincul nu rezultă printr-o derivaţie logică din premisele generale ale zoologiei, el există totuşi în mod indubitabil, oricât de improbabil i-ar putea apărea acest fapt prejudecăţii. Nu este o fantezie sau o părere, ci tocmai o realitate incontestabilă. Desigur că se poate face metafizică cu fapte psihice, mai cu seamă cu reprezentări care au fost întotdeauna considerate ca metafizice. Însă reprezentările ca atare nu sunt nicidecum metafizice, ci fenomene constatabile empiric, care se pretează pe deplin ca obiecte de metodică ştiinţifică.

Cu aserţiunile Cabalei care, aşa cum am arătat, au pătruns şi în 318
alchimie, am atins o amploare şi o profunzime a interpretării lui Adam greu de depăşit. Această interpretare o include pe Eva ca femininul pur şi simplu. Ea apare cel mai adesea ca cea de „jos" (*inferiora*), şi anume ca Malhut (imperiu), Şehina (sălăşluirea lui Dumnezeu) sau ca Atarah (coroană), o corespondenţă inferioară a lui Kether, coroana superioară. Ea este prezentă însă şi în „hermaphroditus" din sistemul sefirotic, a cărui jumătate dreaptă este desemnată ca masculină, cea stângă fiind considerată feminină. De aceea Adam Kadmon este, ca personificare a întregului „pom" („arbor inversa"), androgin, iar sistemul însuşi este un simbol al

conjuncţiei extrem de diferenţiat şi alcătuit ca atare din trei părţi (trei coloane, câte trei Sefirot). Aşa îl împărţeau şi naasenii, după cum spune Hipolit, pe Adam hermafrodit în trei părţi, ca pe Geryones[355]. Acesta avea trei corpuri[356] începând cu zona abdominală şi era posesorul turmelor minunate de vite ale insulei Erythia (în fericita ţară de Vest). Heracles l-a omorât cu o săgeată, moment în care Hera a fost rănită la piept. În timpul aceleiaşi călătorii, Heracles l-a ameninţat cu săgeţile sale şi pe Helios care strălucea prea puternic. Moartea acestui Geryones este deci ultimul din seria a trei sacrilegii.

„Despre acesta <Geryones> ei spun", continuă Hipolit, „că o parte ar fi spirituală (νοερόν), una psihică (ψυξικόν), una pământească (χοϊκόν) şi ei consideră că cunoaşterea sa este începutul (sau principiul, ἀρχήν) unei posibilităţi de cunoaştere a lui Dumnezeu, căci grăiesc astfel: «Începutul desăvârşirii este cunoaşterea omului; cunoaşterea lui Dumnezeu însă este desăvârşirea completă (ἀπηρτισμένη τελείωσις).» Toate acestea, spun ei, spiritualul, psihicul şi pământescul, s-au pus în mişcare şi au venit jos într-un om în acelaşi timp, în Isus cel de Maria născut. Şi au vorbit, spun ei, prin aceleaşi (spiritualul, psihicul şi pământescul), aceşti trei bărbaţi (adică Geryones cel din trei părţi) despre esenţele lor speciale, fiecare alor săi. Corespunzător acestora există trei feluri ale tuturor lucrurilor, câte unul angelic (ἀγγελικόν), psihic şi pământesc; şi trei biserici, câte una angelică, psihică şi pământească. Numele lor sunt: cea aleasă, cea chemată şi cea prinsă."[357]

319 Asemănarea dintre această viziune şi sistemul sefirotic este bătătoare la ochi.[358] Geryones corespunde într-o măsură deosebită cu

355 Geryones este fiul lui Chrysaor, care a ieşit din sângele lui Gorgo, şi al lui Okeanide Kallirhoë.

356 *Elenchos*, V, 8, 4, p. 89.

357 *Loc. cit.*, V, 6, 6 şi urm., p. 78.

358 Reprezentări asemănătoare se găsesc în *Panaria* lui Epifan (*Haer.* XXX, cap. iii, p. 60): Elxaitii susţineau că Adam ar fi fost Cristos. Ar fi coborât în Adam, i-ar fi îmbrăcat trupul şi ar fi venit la Abraham, Isaac şi Iacob. Despre mormântul lui Abraham la Golgotha cf. *Contra Tatianos*, haer. XLVI, cap. v, p. 186. [Textul indicat vorbeşte despre mormântul lui Adam.]

Adam Kadmon cosmogonic: el este „omul bărbătesc-femeiesc (aflat) în toate lucrurile“, pe care „grecii l-au numit cornul ceresc al lunii[359]. Căci totul, spun ei, a devenit prin el şi fără el nimic nu a devenit.[360] Ceea ce a devenit în el este viaţă. Aceasta, spun ei, este viaţa, neamul inexprimabil (generaţie, γενεά) al oamenilor compleţi (τελείων) ce le era necunoscut generaţiilor anterioare.“[361]

359 „Osiris, cornul ceresc al lunii“ este porecla lui Attis (*Elenchos*, V, 8, 4, p. 89).

360 *Ioan* 1, 3. [„Toate printr-însul s-au făcut şi fără el nimic nu s-a făcut din tot ce s-a făcut.“ — *N. t.*]

361 *Elenchos*, V, 8, 4 şi urm., p. 89.

VI
CONJUNCŢIA

1. CONCEPŢIA ALCHIMICĂ A UNIRII CONTRARIILOR

320 Herbert Silberer numeşte pe drept cuvânt „conjuncţia" ca fiind „ideea centrală" a procedurii alchimice.[1] Acest autor a recunoscut corect caracterul preponderent simbolic al alchimiei, în timp ce istoricul alchimiei, chimistul Eduard von Lippmann, nici măcar nu trece termenul „coniunctio" în registrul său tematic.[2] Cel care are chiar şi numai cunoştinţe sumare de literatură alchimică ştie că pe adepţi îi interesa o unire finală a substanţelor — oricum ar fi numit-o pe aceasta. Prin această legătură ei sperau să atingă ţelul operei, şi anume producerea aurului sau a unui echivalent simbolic. Conjuncţia este fără îndoială imaginea primordială a ceea ce numim astăzi *legătură chimică*. Este însă foarte greu de dovedit clar că vechiul adept gândea la fel de concret ca şi chimistul modern. Dacă acela vorbeşte deja de o unire a φύσεις, a „naturilor", sau de un „aliaj" între fier şi cupru, sau de o legătură între S şi Hg, atunci el se referă totodată la un simbol: Fe este Marte şi Cu este Venus, şi astfel contopirea lor este şi o legătură amoroasă deopotrivă. Unirea „naturilor" care se „îmbrăţişează" nu este atât fizică şi concretă, căci sunt „naturae coelestes" care se înmulţesc „nutu Dei".[3] Dacă este

1 *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, p. 79.

2 *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie.*

3 *Turba philosophorum*, ed. Ruska, p. 119, rd. 27 [naturi celeste — la porunca lui Dumnezeu].

topit „plumbul roşu“ împreună cu aurul, apare un „spirit“, aşadar compusul devine „spiritual“[4] şi din „spiritul roşu“ rezultă „mundi principium“.[5] Legătura dintre Hg şi S este urmată de „baie“ şi „moarte“.[6] Prin legătura dintre Cu şi *aqua permanens* care este de regulă argint viu ne imaginăm numai noi un amalgam. Pentru alchimişti însemna însă o mare tainică, „filosofică“, întrucât *aqua permanens* era pentru ei în primul rând simbol sau postulat filosofic, pe care sperau să-l găsească sau credeau să-l fi găsit în cele mai variate „lichide“. Substanţele pe care căutau să le lege *realiter* aveau pentru ei (din cauza naturii lor) mereu un caracter întru câtva numinos, care tindea cu voce tare sau joasă spre o personificare imaginară. Erau substanţe care, asemenea fiinţelor, se „fecundau reciproc şi produceau astfel fiinţa (ζῷον) căutată de filosofi“[7]. Substanţele le apăreau ca fiind de *natură hermafrodită* şi conjuncţia la care aspirau era o operaţiune de natură filosofică, şi anume *unirea dintre formă şi materie*[8]. Din acest caracter dublu, inerent substanţelor se explică dublările care apar adesea, ca de exemplu cei doi *Mercurii*, cele două *sulphura* etc.[9], ca şi *Venus alba et rubea*[10] şi *aurum nostrum* şi *aurum vulgi*. În aceste condiţii nu este surprinzător că adepţii, aşa cum am văzut pe larg în cele anterioare, au adunat o cantitate imensă de sinonime, pentru a exprima natura misterioa-

4 *Loc. cit.*, p. 127.

5 *Ibidem* [principiul originar al lumii].

6 *Loc. cit.*, p. 216.

7 Berthelot, *Alch. grecs*, III, xl, 2, p. 211.

8 Aegidius de Vadis, *Dialogus* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 99): „Mineralia tamen atque vegetabilia Hermaphroditae sunt naturae, eo quod utrumque sexum habeant. Nihilominus fit ex seipsis coniunctio formae et materiae, quemadmodum fit de animalibus.“ [Mineralele însă şi vegetalele sunt de o natură hermafrodită, pentru că au ambele sexe. La ele are loc cu toate acestea legătura dintre formă şi materie, aşa cum se întâmplă la animale.]

9 *Rosinus ad Sarratantam*, în: *Art. aurif.*, I, p. 302: „Unde duo sulphura et duo argenta viva dicuntur et sunt talia, quod unum et unum dixerunt, et sibi congaudent, et unum alterum continet.“ [De aceea trebuie să există doi „sulphura“ şi doi „argenta viva“, şi ei sunt aşa încât există mereu unul şi încă unul, şi ei se bucură unul cu altul şi unul îl conţine pe celălalt.]

10 *Ibidem*.

să a substanţelor, ceea ce chimistului trebuie să îi apară ca o preocupare cât se poate de nerodnică, în schimb pentru psiholog reprezintă o oportună lumină edificatoare aruncată asupra naturii conţinuturilor proiectate. Ca toate conţinuturile numinoase, şi cele ce intră aici în discuţie au o tendinţă spre *autoamplificare*, adică ele alcătuiesc „nuclee" pentru acumularea sinonimelor. Acestea prezintă ceea ce urmează a fi unificat ca pe o pereche de contrarii[11], de exemplu ca bărbat şi femeie, ca zeu şi zeiţă, ca fiu şi mamă[12], ca roşu şi alb[13], ca *agens* şi *patiens*, ca trup şi spirit[14] etc. Contrariul ce urmează a fi unificat este derivat de regulă din cuaternio al elementelor[15], cel mai clar desigur în tratatul anonim *De sulphure*, unde scrie (la p. 622):

„Aşa a început focul să acţioneze asupra aerului şi a produs sulful. Aerul a început apoi să acţioneze asupra apei şi a produs mercurul. Apa a început să acţioneze asupra pământului şi a produs sarea. Pământul însă, neavând nimic asupra căruia să fi putut acţiona, nu a produs nimic, ci produsul a rămas în el: au rezultat de aceea numai trei principii, şi pământul a devenit susţinătorul şi leagănul matern al celorlalte."

Din acestea trei au rezultat bărbătescul şi femeiescul, şi anume în mod evident primul din *sulphur* şi Mercurius şi cel din urmă din Mercurius şi *sal*.[16] Cei doi produc însă acel unu indestructibil

11 Amestecarea şi unificarea elementelor este „ordo compositionis" (*Liber Plat. quart.*, în: *Theatr. chem.*, V, p. 182). În tratatul lui Wei Po-yang (sec. al II-lea) se spune: „The way is long and obscurely mystical, at the end of which Ch'ien (positiveness, male <yang>) and the K'un (negativeness, female <yin>) come together." [Lung şi obscur mistic este drumul la capătul căruia Ch'ien şi K'un se unesc.] (Wu şi Davis, *An Ancient Chinese Treatise*, p. 260)

12 Maier, *Symb. aureae mensae*, p. 178.

13 Bărbat roşu şi femeie albă sau nisip roşu al mării şi scuipat al lunii (*Mus. herm.*, p. 9).

14 *Loc. cit.*, p. 11.

15 Aceasta deja în *Turba* (*loc. cit.*, p. 117).

16 *Copulatio* are loc în *mercurio menstruali* (*Exercit. in Turbam*, în: *Art. aurif.*, I, p. 161) sau în baia *aquae permanens*, care tot Mercurius este. Mercurius este masculin şi feminin şi totodată copilul care rezultă din unire.

(*unum incorruptibile*), şi anume *quinta essentia*, „şi astfel pătratul corespunde pătratului“[17].

Sinteza acelui unu nepieritor respectiv a lui *quinta essentia* se 321
derulează după *Axioma Mariei*, al patrulea [element] reprezentând pământul. Separarea ostilă a elementelor corespunde stării primordiale, haosului şi întunericului. Din unirea succesivă rezultă un „agens“ (*sulphur*) şi un „patiens“ (*sal*), ca şi un factor de mijloc, ambivalent, şi anume Mercurius. Din această clasică trinitate alchimică reiese relaţia dintre bărbat şi femeie ca opusul suprem şi esenţial. Focul se află la început şi nu este produs de nimic, iar pământul la sfârşit şi nu acţionează asupra a nimic. Între foc şi pământ nu există niciun fel de *interactio*, şi de aceea cele patru nici nu formează un cerc, adică o totalitate. Aceasta rezultă abia din sinteza bărbătescului cu femeiescul. Astfel, pătratului iniţial îi corespunde la sfârşit un cuaternio al elementelor unit în *quinta essentia* — „respondebit quadrangulus quadrangulo“.

Calificarea alchimică a începutului corespunde psihic unei con- 322
ştiinţe primitive, care ameninţă permanent să se dezmembreze în procese afective disparate, oarecum în patru direcţii. Întrucât cele patru elemente reprezintă totalitatea lumii fizice, dezmembrarea înseamnă o dizolvare în constituenţii lumii, adică într-o stare doar fizică şi deci inconştientă. Invers, unirea elementelor şi sinteza finală a bărbătescului şi a femeiescului înseamnă o realizare a artei: un produs al străduinţei conştiente. Rezultatul compunerii este conceput de adepţi în mod logic drept *cunoaştere de sine*[18], aşa cum cea din urmă este necesară pentru pregătirea lui *lapis philosophorum* pe lângă cunoaşterea lui Dumnezeu.[19] Pentru operă este nevoie de *pietas*, care nu reprezintă nimic altceva decât *cognitio sui ipsius*, cu-

17 *Mus. herm.*, p. 622 şi urm.

18 Trimit în acest sens la prezentarea mea din: *Aion*, par. 250 şi urm.

19 „Si enim homo ad summum bonum pervenire cupit, hunc… primo Deum, dein seipsum… agnoscere illum oportet.“ [Căci dacă omul vrea să ajungă la binele suprem, el trebuie să-l cunoască mai întâi pe Dumnezeu şi apoi să se cunoască pe sine însuşi.] (*Mus. herm.*, p. 105)

noaşterea de sine.[20] Această idee nu este adecvată cumva numai alchimiei mai târzii, ci se înfiripează deja în tradiţie grecească, de pildă în tratatul alexandrin (mijlocit prin arabă) al lui Krates, unde se spune că o cunoaştere totală a sufletului îl face apt pe adept să înţeleagă numeroasele nume diferite pe care filosofii i le-au dat substanţei arcane.[21] „Tetralogiile lui Platon" accentuează că, aşa cum la operă se ţine seamă de măsuri, trebuie ţinut cont şi de cunoaşterea de sine.[22] De aici reiese limpede că procedura chimică a lui *coniunctio* reprezintă totodată şi o sinteză psihică, şi ba se naşte impresia că autocunoaşterea ar produce unirea, ba că procesul chimic ar fi *causa efficiens*. Cel din urmă caz este în mod hotărât mai frecvent, aşadar *coniunctio* are loc în retortă, *in vitro*[23], sau, mai nedeterminat, în *vas naturale*, în „vasul naturii", sau în *matrix*[24]. Vasul este numit şi mormânt, iar unirea — o moarte comună.[25] Această stare se numeşte „eclipsă de soare"[26].

20 Dorneus (*Phil. meditativa*, în: *Theatr. chem*., 1602, I, p. 467). „Pietas autem est gratia divinitus prolapsa, quae docet unumquemque seipsum vere ut est, cognoscere." [Evlavia este însă graţia coborâtă din cer, care îl învaţă pe fiecare să se cunoască pe sine, aşa cum este cu adevărat.] (*Loc. cit*., p. 462) „… ad amussim studeat centrum cognoscere ac scire, eoque se totum conferat" [… şi el să tindă cu râvnă să cunoască exact centrul şi, pentru a-l şti, să se îndrepte cu totul într-acolo] (*loc. cit*., p. 531).

21 Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, III p. 50.

22 „Sit ergo diligens inspectio, in tempora casus rei, sicut inspectio eius in ipsum, et perficitur opus." [Să aibă deci loc o contemplare atentă a măsurilor lucrurilor, precum şi o contemplare în sine însuşi, şi astfel ia naştere opera.] (*Theatr. chem*., 1622, V, p. 144, similar p. 141 şi urm.: „… oportet inquisitorem sapientiae custodire seipsum" [… cercetătorul înţelepciunii trebuie să se păzească singur]).

23 „… cum in vitro tuo conspexeris naturas insimul misceri" [… dacă vezi în retorta ta cum se unifică naturile deodată] (*Mus. herm*., p. 685).

24 *Vas naturae scl. matrix*. (*Exercit. in Turbam*, în: *Art. aurif*., I, p. 159). La fel în *Theatr. chem*., 1602, I, p. 180.

25 Ripley, *Opera*, pp. 38 şi 81. La fel la Ventura [*De lapide philos*.]. „Effodiatur ergo sepulcrum, et sepeliatur mulier cum viro mortuo." [Să se sape deci un mormânt şi să fie îngropată soţia împreună cu soţul ei mort.] (*Theatr. chem*., 1602, II, p. 291) Pasajul se referă la Sermo LIX din *Turba* [p. 162]; acolo însă femeia este îngropată cu dragonul.

26 „… magna illa Eclipsis Solis et Lunae" [… acea mare eclipsă a soarelui şi lunii].

Coniunctio nu reprezintă întotdeauna o unire imediată şi directă, căci are nevoie de un anumit *medium*, respectiv are loc într-un *medium*, după principiul: „Non fieri transitum nisi per medium“ (numai printr-un mijloc poate avea loc trecerea).[27] „Mercurius est medium coniungendi“ (Mercurius este mijlocul legăturii).[28] Este „acel suflet“ (*anima*) care reprezintă mijlocul dintre corp şi spirit“[29]. Acelaşi lucru este valabil despre sinonimele lui Mercurius, precum *leo viridis*[30] şi *aqua spiritualis* sau *permanens*[31], care sunt tot *media coniungendi*. *Consilium coniugii* menţionează ca mijloc unificator mireasma sau „aburul ca un fum“[32], ceea ce aminteşte de ideea lui Basilide despre mirosul plăcut al Sfântului Duh.[33] În mod evident se indică astfel natura „psihică“ a lui Mercurius cel unificator, asemănător cu *aqua spiritualis* care, numită şi *aqua aeris* (apa aerului), este un principiu vital şi realizează legătura dintre bărbătesc şi femeiesc.[34] Un sinonim frecvent al apei este „marea“, ca fiind locul în care se desfăşoară cununia chimică. *Tractatus Micreris* menţionează ca alte sinonime „Nilus Aegypti“, „mare Indorum“ şi „mare meridiei“. „Miracula“ ale acestei mări constau în aceea ca ea atenuează şi uneşte contrariile.[35] Din nunta regească 323

27 Dorneus, *Physica Tismegisti* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 418). Similar [*Congeries Paracelsisae*], *loc. cit.*, p. 577: „… tertium esse necessarium“.

28 Ventura, *De lapide phil.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, II, p. 320.

29 *Loc. cit.*, p. 332.

30 Ripley, *Axiomata philosophica*, în: *Theatr. chem.*, 1602, II, 125. Similar în *Mus. herm.*, p. 39.

31 *Rosinus ad Sarratantam*, în: *Art. aurif.*, I, p. 281.

32 În: *Ars chem.*, p. 74. Ca pandant la „luna odorifera“ a acestui text apare în alchimie „odor sepulcrorum“ (mirosul mormintelor).

33 μύρον εὐωδέστατον (Hipolit, *Elenchos*, VII, 22, 14, p. 199).

34 „Aqua aeris inter coelum et terram existens, est vita unius cuiusque rei. Ipsa enim aqua solvit corpus in spiritum, et de mortuo facit vivum, et facit matrinonium inter virum et mulierem.“ [Apa aerului, care există între cer şi pământ, este principiul vital al tuturor lucrurilor. Căci această apă dizolvă corpul în spirit şi face viu ceea ce este mort şi produce unirea dintre bărbat şi femeie.] (Mylius, *Phil. ref.*, p. 191)

35 „… siccum humectare, et durum lenificare: et corpora coniungere et attenuare“ [… umezirea uscatului şi înmuierea durului şi legarea şi atenuarea corpurilor] (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 112).

face parte deci călătoria pe mare, aşa cum o evocă Christian Rosencreutz[36]. Acest motiv alchimic a fost preluat, după cum se ştie, din Goethe, *Faust* II, unde stă la baza sensului şi apariţiei sărbătorii egee. Karl Kerényi a relevat şi elaborat într-o strălucită interpretare amplificatoare conţinutul arhetipal al sărbătorii. Trăsăturile nereidelor pe sarcofage romane fac să iasă la iveală „elementul nupţial, desigur şi cel sepulcral". „Printre viziunile fundamentale ale misterelor antice se număra însă tocmai identitatea dintre cununie şi moarte, pe de o parte, dintre naştere şi veşnica apariţie a vieţii din moarte, pe de altă parte."[37]

324 Mercurius nu este însă numai „medium coniungendi", ci totodată şi ceea ce este de unificat, alcătuind esenţa sau „materia seminalis" atât a masculinului, cât şi a femininului. Mercurius masculinus şi Mercurius foemineus sunt legaţi în şi prin Mercurius menstrualis („aqua").[38] În *Physica Trismegisti* Dorneus dă în acest sens o explicaţie „filosofică": La început, Dumnezeu a creat *o* lume. Pe aceasta a împărţit-o în cifra doi, şi anume în cer şi pământ. Aici este ascuns un element terţ şi de mijloc, şi anume unitatea iniţială, care ia parte la ambele extreme. Acestea nu pot exista fără cel de-al treilea iar cel din urmă fără cele dintâi. Acest al treilea este unitatea iniţială a lumii, „vinculum sacrati matrimonii" (legătura cununiei sfinţite). Împărţirea în două a fost însă necesară *pentru a duce acea „o" lume din starea de potenţialitate în realitate*. Realitatea se compune dintr-o multitudine de lucruri. Unu însă nu este încă o cifră. Doi este prima cifră, cu care începe multitudinea şi deci realitatea.[39]

36 *Chymische Hochzeit*, Siebenter Tag, p. 105 şi urm.

37 *Das Ägäische Fest*, p. 53.

38 *Exercit. in Turbam*, în: *Art. aurif.*, I, p. 160 şi urm.

39 „Sub isto binario spirituali et corporeo, tertium quid latuit quod vinculum est sacrati matrimonii. Hoc ipsum est medium usque huc in omnibus perdurans, ac suorum amborum extremorum particeps, sine quibus ipsum minime, nec ipsa sine hoc suo medio esse possunt, quod sunt, ex tribus unum." [Peste acea binaritate spirituală şi fizică era ascuns un al treilea care este legătura cununiei sfinţite. Aceasta este mijlocul, care dăinuie până acum în tot, luând parte la ambele sale extreme. Fără acestea nu poate fi nici el însuşi <elementul de mijloc>, nu pot fi nici ele <extremele> ceea ce sunt: din trei unu.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 418)

Din această explicaţie rezultă, aşadar, că Mercurius cel disperant 325
de evaziv şi universal, acel Proteus care luceşte în mii de aspecte şi în toate culorile, nu este nimic altceva decât „unus mundus", unitatea originară, în sine nediferenţiată, a lumii sau a fiinţei, deci ἀγνοσία a gnosticilor, nonconştienţa primordială.[40] Am dedicat spiritului Mercurius o cercetare specială[41] şi de aceea nu aş vrea să mă repet aici. Vreau doar să scot în evidenţă că Mercurius al alchimiştilor reprezintă o personificare şi ilustrare a ceea ce numim astăzi *inconştientul colectiv*. În timp ce noţiunea de „unus mundus" este o speculaţie metafizică, inconştientul poate fi experimentat în manifestările sale măcar indirect. Este ca atare, ce-i drept, o ipoteză, care are însă cel puţin atâta probabilitate ca aceea a atomului. Din vastul material experimental care ne stă astăzi la dispoziţie reiese că, spre deosebire de conţinuturile conştiinţei, cele ale inconştientului sunt contaminate într-o măsură atât de mare, încât se disting puţin unele de altele, substituindu-se astfel cu uşurinţă reciproc, ceea ce se poate remarca desigur cel mai clar în vise. Din relativa lipsă de diferenţiere a conţinuturilor se iscă impresia că totul e mai mult sau mai puţin în relaţie cu tot şi că de aceea există în fond, în ciuda multitudinii formelor de apariţie, ca un soi de unitate. Singurele conţinuturi relativ limpezi sunt alcătuite din motive sau tipuri în jurul cărora se rânduiesc diferitele asociaţii. Aşa cum arată istoria spiritului, aceste arhetipuri sunt de o mare statornicie şi atât de distincte încât se pot personifica şi denumi, deşi graniţele lor se contopesc, respectiv se întretaie cu sferele altor tipuri şi îşi schimbă anumite caracteristici ale lor cu cele ale celorlalte. În special simbolistica mandalei manifestă o tendinţă pronunţată de a concentra totalitatea arhetipurilor asupra unui punct central comun, comparabil cu raportarea la Eu a tuturor conţinuturilor conştiinţei. Analogia este atât de izbitoare, încât un profan care nu este familiarizat cu această simbolistică poate cădea uşor pradă erorii de

40 Cf. „muntele", în care se găsesc toate cunoştinţele, dar fără diferenţieri şi contrarii (Abu'l Quasim Muhammad, *Kitāb al-'ilm al-muktasab*, ed. Holmyard, p. 24). Pentru amănunte, a se vedea *Psych. und Alch.*, par. 516.

41 *Der Geist Mercurius*.

a considera mandala un produs artistic al conştiinţei. Fireşte că mandalele pot fi imitate artistic, ceea ce nu dovedeşte însă că toate mandalele sunt imitaţii. Ele iau naştere mai degrabă în chip spontan şi neinfluenţat, şi anume la copii şi adulţi care nu au venit niciodată în contact cu asemenea idei.[42] Mandala ar putea fi privită la nevoie ca o reflectare a concentricităţii conştiinţei; o viziune care este îndreptăţită numai dacă s-ar putea dovedi natura secundară a inconştientului. Inconştientul este însă fără îndoială mai vechi şi mai primar decât conştiinţa, motiv pentru care am putea desemna egocentrismul său la fel de bine drept o oglindire sau imitare a centrării inconştiente.

326 Mandala simbolizează prin punctul său central unitatea recentă a tuturor arhetipurilor ca şi multitudinea lumii fenomenale şi formează de aceea corespondenţa empirică la noţiunea metafizică a unui „unus mundus". Corespondenţa alchimică o constituie *lapis philosophorum* şi sinonimele sale, mai cu seamă microcosmosul.[43]

327 Explicaţia lui Dorneus este de fapt edificatoare în măsura în care ne facilitează să aruncăm o privire mai profundă în *mysterium coniunctionis* al alchimiştilor. Dacă nu este vorba de nimic mai puţin decât de o reinstaurare a stării cosmice originare şi a stării divine inconştiente a lumii, atunci se înţelege fascinaţia imensă care a emanat de la acest mister: doar este corespondenţa occidentală la principiile fundamentale ale filosofiei chinezeşti clasice, şi anume ale unificării lui *yang* şi *yin* în Tao, şi totodată anticiparea plină de presimţiri a acelui „tertium quid", pe care l-am denumit *sincronicitate*, pe baza experienţei psihologice, pe de o parte, şi a rezultatelor experimentului lui Rhine, pe de alta.[44] Dacă simbolistica mandalei reprezintă corespondenţa psihologică la ideea metafizică a lui „unus mundus", atunci sincronicitatea este cea parapsihologică. Fenomenele sincronistice au loc, ce-i drept, în timp şi spaţiu, dar manifestă

42 *Über Mandalasymbolik*, par. 645.

43 *Psych. und Alch.*, par. 426 şi fig. 195.

44 *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge.*

o independenţă remarcabilă faţă de aceşti doi indispensabili factori determinanţi ai fiinţei fizice şi deci şi o neconformitate cu legea cauzală. Cauzalismul concepţiei noastre ştiinţifice despre lume dizolvă totul în procese disparate, pe care tinde să le separe cu grijă de toate celelelate procese paralele. Această tendinţă este, e-adevărat, neapărat necesară în privinţa unei cunoaşteri temeinice, are însă în privinţa concepţiei despre lume dezavantajul de a slăbi corelaţia universală dintre evenimente, respectiv de a o face invizibilă, fiind astfel împiedicată tot mai mult cunoaşterea marilor corelaţii, adică a *unităţii lumii*. Însă tot ce se întâmplă are loc în aceeaşi unică lume şi ţine de ea. Din acest motiv evenimentele trebuie să aibă un aspect unitar aprioric, care poate fi însă stabilit cu greu prin intermediul metodei statistice. Într-atât cât ajunge înţelegerea noastră actuală, lui Rhine pare să-i fi reuşit această referire cu al său Extrasensory Perception Experiment (ESP).[45] Independenţa de timp şi spaţiu produce fenomenologic o *coincidenţă de sens* a unor evenimente distante şi necorelate cauzal, care au fost adunate până acum sub conceptele pur descriptive de telepatie, clarviziune şi „precognition". Desigur, aceste concepte nu au o valoare explicativă, căci fiecare dintre ele reprezintă în sine un X, care nu se poate deosebi de X-ul celuilalt. Caracteristica ce le revine tuturor acestor fenomene, inclusiv „efectului psihokinetic" al lui Rhine şi altor evenimente sincronistice pe care le-am indicat în scrierea sus-menţionată, este coincidenţa de sens drept care am definit principiul sincronistic. Acesta din urmă arată o corelaţie, respectiv o unitate a unor evenimente nelegate cauzal şi reprezintă, aşadar, un aspect unitar al fiinţei, pe care-l putem desemna desigur drept „unus mundus".

Mercurius constituie de regulă substanţa arcană, al cărei sino- 328
nim este panaceul şi „medicamentum spagiricum". Pe acesta Dorneus îl identifică cu *balsamum* paracelsic, care formează o analogie la μύρον al basilidenilor. În plus, noţiunea de *balsamum*[46] ca un

45 Prezentare generală, în: Rhine, *New Frontiers of the Mind* şi *The Reach of the Mind*. Discutarea fenomenelor respective în: *Synchronizität*, par. 833 şi urm.

46 *Balsamum* apare deja la Zosimos ca sinonim pentru *aqua permanens* (Berthelot, *Alch. grecs*, III, xxv, 1, p. 184).

„elixir vitae" se leagă la Paracelsus în tratatul *De vita longa* cu denumirea de *gamonymus*, care poate fi redată prin „numit nupţial".[47] *Balsamum*, care „stă mai presus decât natura", se găseşte, este de părere Dorneus, şi în corpul omenesc şi este asemănător unei substanţe eterice.[48] El menţine şi asigură dăinuirea părţilor elementare ale corpului viu şi este remediul cel mai bun nu numai pentru trup, ci şi pentru minte (*mens*). El este ce-i drept, mai spune Dorneus, de o substanţă corporală, dar, ca o unire a spiritului (*spiritis*) şi sufletului (*anima*) remediului spagiric, este în mod esenţial spiritual (*spiritalis*).[49] În depăşirea corpului prin „unio mentalis" constă esenţa filosofiei meditative. Dar această „unio" pur spirituală nu produce încă niciun înţelept, ci abia legătura minţii (*mens*) cu corpul face un filosof care poate spera şi se poate aştepta la unirea totală cu „unus mundus", unitatea latentă a lumii. Dumnezeu a intenţionat ca noi să ne dezvoltăm înspre acest ţel şi ca el să fie unul în toţi.[50]

47 *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 171.

48 „Est enim in humano corpore quaedam substantia conformis aetherae, quae reliquas elementares partes in eo praeservat, et continuare facit." [Există în corpul omenesc o anumită substanţă eterică, ce păstrează în ea şi face să dăinuie în continuare restul părţilor elementelor.] (*Phil. meditativa*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 456)

49 „Spagiricam autem nostram medicinam esse corpoream non negamus, sed spiritales dicimus esse factam, quam spiritus spagiricus induit." [Nu vrem deci să negăm că medicamentul nostru spagiric este corporal, dar eu afirm că a fost făcut spiritual, prin aceea că spiritul spagiric a intrat în el.] (*Ibidem*) Un sinonim pentru *balsamum* este vinul, care este „duplex", „philosophicum et vulgare" (*loc. cit.*, p. 464).

50 „… concludimus meditativam philosophiam in superatione corporis unione mentali facta, consistere. Sed prior haec unio nondum sophum efficit, nec nisi mentalem sophiae discipulum: unio vero mentis cum corpore secunda, sophum exhibet, completam illam et beatam unionem tertiam cum unitate prima sperantem et expectantem. Faxit omnipotens Deus ut tales efficiamur omnes, et ipse sit in omnibus unus." [… ajung la concluzia că filosofia meditativă constă în depăşirea corpului prin *unio mentalis* (unirea dintre spirit şi suflet). Dar această primă unificare încă nu face un înţelept, ci doar un elev spiritual al înţelepciunii. Abia a doua unire, a spiritului (unificat) cu corpul, îl produce pe înţelept, care speră la acea a treia uniune completă şi fericită cu unitatea prima-

Nu numai pentru concepţia lui Dorneus, ci pentru alchimie în 329
genere este important că o „unio mentalis“ încă nu înseamnă punctul culminant, ci numai prima etapă a procedurii. A doua treaptă este atinsă prin aceea că „unio mentalis“, adică unitatea dintre spirit şi suflet, este *legată de corp*. Ne putem însă aştepta la desăvârşirea lui *mysterium coniunctionis* abia când unitatea dintre spirit–suflet–trup s-a legat cu „unus mundus“ al începutului. Această a treia etapă a conjuncţiei a devenit obiectul unor reprezentări plastice[51] în stilul unei *assumptio* şi încoronări a Mariei, Maica Domnului înfăţişând corpul. Înălţarea la cer este de fapt o ceremonie a cununiei, versiunea creştină a lui hieros gamos, a cărui natură la origine incestuoasă a jucat un rol mare la alchimişti. Prin incestul tradiţional s-a sugerat tot mereu că unirea supremă a contrariilor exprimă o combinare a ceea ce este înrudit şi de natură eterogenă.[52] Aceasta poate să fie la început o „unio mentalis“ pur intrapsihică dintre intelect sau raţiune şi Erosul care reprezintă sentimentul. O atare operaţiune interioară nu înseamnă însă lucru puţin, căci ea reprezintă un mare progres al cunoaşterii ca şi al maturizării personale, dar realitatea ei este doar potenţială şi se adevereşte abia prin legătura cu lumea fizică a corpurilor. De aceea, alchimiştii au reprezentat „unio mentalis“ prin tată şi fiu şi legătura lor prin porumbel (*spiratio* comună tatălui şi fiului), în schimb lumea corporată prin elementul feminin sau *patiens*, şi anume Maria. Ei au pregătit astfel dogma despre *assumptio* în felul lor, timp de peste un mileniu. Din dogmă şi motivarea ei nu reies de altfel de la sine implicaţiile ample ale unei cununii a principiului spiritual patern cu cel „material“, deci cu corporalitatea maternă. Prin dogmă se ridică însă o

ră şi o poate aştepta. Fie ca Dumnezeul atotputernic să facă să devenim toţi aşa cum este el însuşi: unul în toţi.] (*Loc. cit.*, p. 456)

51 Ca în *Pandora* (ed. Reusner). Cf. *Psych. und Alch.*, fig. 232.

52 A se vedea *Psychologie der Übertragung*, par. 419 şi urm. Simbolistica incestului se explică prin acţiunea libidoului endogam. Căsătoria iniţială între rubedenii („cross-cousin-marriage“) a făcut loc unei pure exogamii, care lasă nesatisfăcută cerinţa endogamă. Aceasta se face remarcată în simbolistica incestului.

punte peste o prăpastie care dă senzaţia de a fi insondabil de adâncă, şi anume separarea ce pare ireconciliabilă dintre spirit şi natură, respectiv corp. Asupra fundalurilor şi dedesubturilor sale cade o lumină puternică dinspre alchimie: noua dogmă exprimă în formă simbolică exact ceea ce adepţii recunoscuseră drept secretul conjuncţiei lor. Corespondenţa este în fapt de aşa natură încât vechii maeştri ar fi putut declara cu drept cuvânt că definiţia noii dogme scrie secretul ermetic direct pe cer. Pe de altă parte o să vrem să afirmăm desigur că alchimiştii ar fi camuflat în chip misterios tocmai cununia mistică respectiv teologică în procedurile lor obscure. Dar acestui fapt i se opune acela că „matrimonium" alchimic nu numai că este în sine mai vechi decât respectiva formulare a liturghiei şi a Părinţilor Bisericii, ci se bazează şi pe tradiţie antică şi precreştină.[53] Tradiţia alchimică nu poate fi pusă în relaţie cu căsătoria apocaliptică a mielului. Simbolistica puternic diferenţiată a celei din urmă (miel şi oraş) este ea însăşi deja o ramificaţie de la hieros gamos-ul arhetipal, aşa cum şi reprezentarea alchimică a lui *coniunctio* se trage din acesta.

330 Adepţii au încercat sau cel puţin au considerat că este demn de dorit să-şi realizeze ideile lor speculative sub forma unui corp chimic pe care şi-l imaginau înzestrat cu tot felul de puteri magice. Aceasta este semnificaţia textuală a legăturii dintre *unio mentalis* şi *corpus*. În ziua de azi nu ne vine uşor, ce-i drept, să cuprindem în această legătură reflecţii morale şi filosofice, aşa cum o făceau în mod manifest alchimiştii. Noi ştim pe de o parte prea multe despre natura reală a legăturilor chimice, şi pe de alta avem o concepţie mult prea abstractă a spiritului, încât să mai putem înţelege cum de o „veritas" ar putea fi ascunsă în substanţă sau cum ar trebui să fie alcătuit un „balsamum" autentic. Având în vedere necunoaşterea

53 Acest lucru deja la alchimistul Democrit, care ar putea aparţine cel mai puţin secolului I. La el este îmbrăţişarea nupţială a naturilor φύσεις. Texte la Berthelot, *Alch. grecs*, II, i, 1 şi urm., p. 41 şi urm. În mod semnificativ, ultimul şi cel mai mare exemplu al unei opere alchimice, şi anume *Faust* al lui Goethe, se încheie cu apoteoza mamei fecioare, regina şi zeiţa Maria-Sophia. Denumirea „dea" se întâlneşte şi la Mechthild von Magdeburg.

medievală a chimiei, pe de o parte, şi a psihologiei, pe de altă parte, şi lipsa oricărei critici gnoseologice în genere, concepţiile s-au putut amesteca uşor, aşa încât să intre în raport reciproc lucruri între care pentru noi nu există o punte recognoscibilă.

Dogma lui *assumptio* ca şi misterul conjuncţiei la alchimişti ex- 331
primă aceeaşi idee fundamentală, chiar dacă într-o simbolistică foarte diferită. După cum biserica insistă asupra preluării literale a corpului fizic în cer, aşa credea şi alchimia în posibilitatea sau chiar realitatea lui *lapis* sau a aurului (filosofic) al său. În ambele cazuri, credinţa substituie realitatea empirică absentă. Chiar dacă alchimia procedează într-un mod esenţialmente mai materialist decât dogma, totuşi amândouă rămân pe cea de-a doua treaptă de *coniunctio*, şi anume la „unio mentalis", o anticipare spirituală. Nici chiar Dorneus nu cutează să afirme că el sau vreun alt adept ar fi desăvârşit cea de-a treia etapă. Existau desigur, ca întotdeauna şi pretutindeni, numeroşi şarlatani şi oameni creduli, care susţineau că deţin sau pot produce *lapis*-ul sau tinctura de aur. Oamenii cinstiţi din rândul alchimiştilor recunoşteau însă că nu au elucidat încă ultimul mister.

În cazul dogmei ca şi al misterului conjuncţiei nu trebuie să ne 332
indignăm de imposibilităţile fizice, căci sunt simboluri faţă de care atitudinile raţionaliste nu sunt deloc adecvate. Dacă simbolurile chiar vor să însemne ceva, atunci este vorba de tendinţe care urmăresc un scop anume, încă de nerecunoscut şi, ca urmare, se pot exprima doar prin analogii. În această situaţie incertă ne putem mulţumi să lăsăm lucrurile aşa cum sunt şi să renunţăm la gândul de a vrea să ştim dincolo de simbol. O renunţare în această privinţă este întâmpinată în cazul dogmei cu o anume sfială de a leza eventual caracterul sacru al unei idei religioase, iar în cazul alchimiei nici nu părea până de curând că merită osteneala să ne spargem capul cu absurdităţile medievale. Astăzi suntem, ce-i drept, în situaţia de a pătrunde cu înţelegere psihologică şi sensul simbolurilor sale celor mai stranii, şi dacă am izbutit asta, atunci nu există niciun motiv îndreptăţit ca să nu se aplice aceeaşi metodă şi asupra dogmei. La urma urmei, doar nu va putea tăgădui nimeni că aceasta este alcă-

tuită din viziuni care izvorăsc din închipuirea şi din gândirea omenească. Problema în ce măsură această gândire ar putea fi inspirată de Sfântul Duh nu este deloc atinsă de cercetarea psihologică, darămite să se şi decidă asupra ei, şi la fel de puţin este negat astfel vreun posibil fundal metafizic. Psihologia este o ştiinţă care nu are absolut nimic de-a face cu premise sau posibilităţi metafizice. Ea cercetează obiectul ei în raport de conţinutul său psihologic şi se abţine de la orice demersuri speculative. Ea nu fantazează despre fundamentele necunoscute ale psihicului, nu practică o mitologie a creierului, nu povesteşte basme fiziologice şi mai cu seamă nu îşi închipuie că ar putea produce vreun argument pro sau contra valabilităţii obiective a vreunor viziuni metafizice. Am repetat această constatare în diferite locuri deja, pentru a contracara opinia pe cât de îndărătnică, pe atât de absurdă că o explicaţie psihologică ar fi în mod necesar psihologism sau contrariul său, şi anume o afirmaţie metafizică. Psihismul este o lume a fenomenelor în sine, care nu poate fi redusă nici la creier, nici la metafizică.

333 Am arătat mai sus că simbolurile sunt tendinţe al căror scop este încă necunoscut.[54] Se poate presupune, desigur, că în istoria spiritului sunt valabile aceleaşi reguli de bază ca şi în psihologia individului. În psihoterapie se întâmplă adesea ca anumite tendinţe inconştiente, cu mult înainte de a fi conştientizate, să-şi trădeze prezenţa prin simboluri care se ivesc de cele mai multe ori în vise, dar şi în fantasmele din starea de veghe şi în acţiunile simbolice. Avem deseori impresia că inconştientul ar încerca să pătrundă prin tot felul de aluzii şi analogii în conştiinţă sau că ar face exerciţii pregătitoare mai mult sau mai puţin jucăuşe spre a câştiga conştiinţa pentru cauza lui. Aceste fenomene le putem observa cu uşurinţă în seriile de vise. Seria pe care am prezentat-o în *Psihologie şi alchimie* este un bun exemplu în acest sens.[55] În societatea omenească lucrurile ar trebui să stea la fel ca la individ. Ideile se dezvoltă din germeni despre care nu se

54 Asta nu se află în contradicţie cu explicaţia că simbolul este cea mai bună formulare posibilă a unei viziuni care nu-şi cunoaşte clar obiectul. O astfel de viziune se bazează tot mereu şi pe o tendinţă de a-şi ilustra obiectul în felul ei.

55 Un alt exemplu în *Zur Empirie des Individuationsprozesses.*

ştie de la început către ce concepţii vor mai evolua în decursul istoriei. Un exemplu de format cât se poate de mare am trăit noi în trecutul cel mai recent: *assumptio Mariae* nu este adeverită nici prin Sfânta Scriptură, nici prin tradiţia primilor cinci sute de ani de biserică creştină. Chiar a fost respinsă încă mult timp oficial, dar ea s-a dezvoltat treptat ca *pia sententia* în conivenţă cu întreaga biserică medievală şi modernă, câştigând atâta forţă şi influenţă, încât până la urmă i-a reuşit (ca şi predecesoarelor ei, *conceptio immaculata* şi infailibilitatea) să dea deoparte necesitatea dovezii scrise în care se credea până atunci ca şi a tradiţiei care merge înapoi până în epoca primitivă şi să-şi obţină definiţia, deşi conţinutul ei în mod vădit nu este nici măcar definibil.[56] Declaraţia papală a realizat cele ce fuseseră îndurate deja de foarte mult timp. Pasul devenit astfel irevocabil făcut dincolo de graniţele creştinismului istoric este o dovadă dintre cele mai pregnante pentru viaţa autonomă a imaginilor arhetipale.

2. TREPTE ALE CONJUNCŢIEI

Ideea conjuncţiei constituie un alt exemplu pentru dezvoltarea 334
treptată a unei idei de-a lungul mileniilor. Istoria sa decurge în două curente care sunt în mare parte independente unul de celălalt, unul aparţinând teologiei, celălalt alchimiei. În timp ce cea din urmă s-a stins de vreo două sute de ani încoace, în afara unor rămăşiţe minore, cea dintâi a cunoscut o nouă înflorire în dogma lui *assumptio*, de unde se poate vedea că fluxul dezvoltării nu s-a oprit încă nicidecum. E-adevărat că diferenţierea celor două ramuri încă nu a depăşit cadrul hieros gamos-ului arhetipal, adică *coniunctio* este prezentată tot ca o unire a unei perechi mamă–fiu sau frate–soră. Trebuie menţionat însă imediat că în secolul al XVI-lea deja Gerardus Dorneus a recunoscut aspectul psihologic al

56 Mai multe amănunte legate de această problemă în Heiler (ed.), *Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Ökumene.*

cununiei chimice şi l-a înţeles în mod clar ca pe ceea ce noi concepem astăzi drept proces de individuaţie. După părerea mea, această încercare semnifică un pas peste acea graniţă care este trasată concepţiei prin simbolistica arhetipală în dogma bisericească, precum şi în alchimie. Iar concepţia la Dorneus mi se pare a fi în două privinţe o înţelegere logică; o dată, întrucât diferenţa dintre operaţiunea chimică şi evenimentul psihic legat de ea era imposibil să-i fi rămas în permanenţă ascunsă unui observator atent şi critic şi apoi, pentru că simbolistica nupţială nu l-a satisfăcut în mod evident niciodată total pe gânditorul alchimic, o dată ce se simţea tot mereu determinat să folosească pe lângă diferitele variante de hieros gamos şi alte „simboluri unificatoare", spre a exprima natura greu de sesizat a misterului său. Astfel, găsim conjuncţia reprezentată şi prin balaurul care se încolăceşte în jurul femeii în mormânt[57] sau prin două animale care se luptă între ele[58] sau prin regele care se dizolvă în apă[59], şi prin multe altele. La fel, nici în filosofia chinezească nu este nicidecum epuizat sensul lui *yang* prin elementul masculin; el înseamnă şi ceea ce e uscat, ceea ce e luminos şi partea sudică a muntelui. În mod similar, femininului *yin* îi corespund ceea ce e umed, ceea ce e întunecat şi partea nordică a muntelui.

335 Aşa că, deşi simbolistica ezoterică a lui *coniunctio* ocupă un loc foarte important, ea nu reprezintă nici într-un caz aspectul total al misterului. Pe lângă ea, intră serios în discuţie şi simbolistica morţii şi a mormântului şi, nu în ultimul rând, şi motivul luptei. Este evident că au fost necesare nişte simbolisme foarte diferite, ba chiar opuse, pentru a descrie amplu esenţa paradoxală a ideii conjuncţiei. Oriunde există o stare de lucruri asemănătoare, putem conchide cu certitudine că niciunul dintre simbolurile utilizate nu este suficient pentru a exprima întregul. Ne simţim de aceea determinaţi să căutăm o formulă în care diferitele aspecte se pot unifica fără

57 Maier, *Scrutinium chymicum*, p. 148, Emblema L. A se vedea şi Ruska (ed.), *Turba*, Sermo LIX, rd. 22 şi urm., p. 162.

58 Maier, *loc. cit.*, p. 46, Emblema XVI, p. 46; *Mus. herm.*, pp. 351 şi 357 [fig. V şi VIII].

59 *Merlini allegoria*, în: *Art. aurif.*, I, p. 393.

contradicții. Dorneus a cutezat să facă această încercare cu mijloacele de care dispuneau vremurile de-atunci. El a putut întreprinde acest lucru cu atât mai bine, cu cât ideea pe atunci încă valabilă despre *correspondentia* venea în ajutor tentativei sale. Pentru epoca aceea nu era o dificultate cogitativă de presupus o *veritas* care este aceeași în Dumnezeu, în om și în substanță. Sprijinit de această idee, el a putut să vadă firește că împăcarea elementelor ostile și unirea contrariilor alchimice alcătuiau în genere o corespondență cu „unio mentalis", care se derula simultan în spiritul omului, și nu numai în om, ci și în divinitate („ut ipse <Deus> sit in omnibus unus"). Dorneus recunoștea destul de clar ca esență în care avea loc unirea acea instanță pe care eu am numit-o, pornind din perspectiva psihologiei, *Sinele*. „Unio mentalis", acel „a-deveni-unul" interior pe care-l numim astăzi individuație, Dorneus și-o imagina ca pe o echilibrare psihică a contrariilor „in superatione corporis", deci ca pe un fel de *aequanimitas* dincolo de afectivitatea și instinctualitatea condiționate fizic.[60] Spiritul (*animus*) [în text: „Geist" — *N. t.*] care trebuie să se unească „in unio mentalis" cu sufletul (*anima*) el îl numește un „spiraculum vitae aeternae" (literal: o deschidere pentru aer a vieții veșnice), deci un fel de „fereastră spre eternitate", în timp ce sufletul constituie un organ al spiritului, așa cum, la rândul său, corpul este unealta lui [a sufletului]. El stă între bine și rău și are libera opțiune (*optionem*) a ambilor. El animă corpul printr-o „unio naturalis", după cum, la rândul lui, este înzestrat de către spirit (*spiritus*) cu viață „per supernaturalem unionem".[61] Pentru a face posibilă reunificarea ulterioară, mintea (*mens*) trebuie separată (*distractio*) de corp, ceea ce echivalează cu o moarte voluntară, din liberă decizie (*voluntaria mors*)[62], căci

60 „Mens igitur bene dicitur esse composita, quoties animus cum anima tali vinculo iunctus est, ut corporis appetitus et cordis affectus fraenare valeat." [Și spiritul se numește atunci bine compus, când atitudinea este astfel legată cu sufletul, încât poate să țină în frâu poftele corpului și afectele inimii.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 451)

61 *Ibidem*.

62 Dorneus citează în acest context „verbum Dei": „Qui diligit animam suam… perdet eam, et qui odit animam suam… in aeternum custodit eam" (*loc. cit.*, p. 453). Cf. și *Mat.*, 16, 25, *Luca* 17, 33 și *Ioan* 12, 25.

numai ceva separat poate fi unit. Cu această „distractio" DORNEUS se referă în mod evident la o diferenţiere şi desfacere a ceea ce este amestecat, aceasta însemnând o stare în care afectivitatea prizonieră în corp influenţează în mod perturbator *ratio* a spiritului. Separarea intenţionează să sustragă însă spirit şi simţământ de sub influenţa emoţiilor şi să instaureze astfel o poziţie spirituală supraordonată sferei corporale turbulente, ceea ce duce mai întâi la o disociere a personalităţii şi la o violentare corespunzătoare a omului doar natural. Acest prim pas înseamnă la fel de multă filosofie stoică precum psihologie creştină şi este indispensabil în privinţa diferenţierii conştiinţei.[63] Şi psihoterapia modernă se foloseşte de această diferenţiere, obiectivând afecte şi pulsiuni şi confruntându-le cu conştiinţa. Separarea sferei spirituale şi a celei vitale şi subordonarea celei din urmă unor puncte de vedere raţionale nu satisfac însă din cauză că *ratio* singură nu face faţă daturilor iraţionale ale inconştientului într-un mod cuprinzător sau îndestulător. Nu merită pe termen lung ca esenţa vie să fie trunchiată prin primatul spiritualului, din care cauză cel cucernic nu poate evita ca din când în când să păcătuiască, iar cel raţional trebuie să se tot necăjească din pricina nesocotinţelor sale. De caracterul nesuferit al acestui conflict scapă numai acela care poate să acopere cealaltă parte cu o nonconştienţă artificială. În aceste condiţii duelul cronic dintre trup şi spirit apare, ce-i drept, ca o soluţie mai bună, dar nicidecum ideală. Ea are însă avantajul că ambele părţi rămân conştiente. Tot ce este conştient poate fi corectat. Însă ceea ce se furişează în inconştient s-a sustras pentru totdeauna corectării

63 Cf. o prezentare paralelă la WEI PO-YANG (*An Ancient Chinese Treatise*, p. 238): „Closed on all sides, its interior is made up of intercommunicating labyrinths. The protection is so complete as to turn back all that is devilish and undesirable… Cessation of thought is desirable and worries are preposterous. The divine ch'i (aer, spirit, esenţă eterică) fills the quarters… Whoever retains it will prosper, and he who loses it will perish." [Închis pe toate părţile, interiorul său este alcătuit din labirinturi care comunică între ele. Protecţia este atât de completă, încât tot ce este diavolesc şi nedorit este respins… Încetarea gândirii este de dorit, iar grijile sunt fără noimă. Divinul ch'i umple spaţiul… Cine îl reţine va prospera şi cine îl pierde va pieri.]

şi poate să degenereze tot mai mult într-o rapidă şi netulburată creştere excesivă. Din fericire, natura are grijă ca totuşi conţinuturile inconştiente să irumpă mai devreme sau mai târziu în conştiinţă, pentru a produce apoi acolo confuzia corespunzătoare. O spiritualizare durabilă şi necomplicată este de aceea atât de rară, încât cei ce o deţin sunt canonizaţi de biserică.

Alchimiştii au conceput pe drept cuvânt „unio mentalis in su- 336
peratione corporis" numai ca primă treaptă a conjuncţiei respectiv individuaţiei, aşa cum Heinrich Khunrath a vrut să-l înţeleagă pe Cristos ca pe „servator microcosmi", nu însă ca pe cel al macrocosmosului. În mare, alchimiştii au tins (simbolic) la o *unificare totală a contrariilor* şi au considerat-o indispensabilă pentru vindecarea tuturor relelor. De aceea ei nu au cerut numai, ci au şi căutat să găsească mijloacele şi căile pentru a produce acea fiinţă care să unească în sine toate contrariile. Trebuia să fie spirituală precum şi materială, vie precum şi neînsufleţită, masculină cât şi feminină, bătrână cât şi tânără şi (probabil) neutră din punct de vedere moral. Trebuia să fie creată de om şi totodată, ca un „increatum", să fie divinitatea însăşi („Deus terrestris").

Ca un al doilea pas pe drumul spre producerea acestei fiinţe a 337
fost înţeleasă reunificarea poziţiei spirituale cu sfera corpului. Pentru această procedură alchimia cunoaşte multe simboluri. Unul dintre principalele simboluri este „cununia chimică" produsă în retortă. Alchimia mai veche era încă într-atât de neconştientă de implicaţia psihologică a *opus*-ului său, încât înţelegea propriile ei simboluri ca pe nişte simple alegorii sau chiar semiotic ca nume tainice pentru legături chimice, despuind mitologia utilizată din abundenţă de sensul ei propriu-zis şi întrebuinţând-o ca simplă terminologie. Ulterior acest lucru s-a schimbat, ce-i drept, şi încă din veacul al XIV-lea a început să se înfiripe ideea că *lapis*-ul înseamnă mai mult decât o simplă legătură chimică. Această conştiinţă s-a exprimat în principal în analogia cristică.[64] Gerardus Dorneus este însă probabil primul care a recunoscut ca atare implicaţia

64 Menţionări mai timpurii în: *Psych. und Alch.*, par. 453 şi urm.

psihologică, atât cât i-a fost în genere cu putinţă având în vedere mijloacele intelectuale ale epocii sale. Acest lucru se evidenţiază în primul rând în exigenţa sa legată de o constituţie bună fizică şi mai cu seamă morală a discipolului.[65] O atitudine religioasă este indispensabilă.[66] Căci în individ zace acea „substantia caelestis naturae" cunoscută numai puţinora, acel „medicamentum incorruptum", care „poate fi eliberat din cătuşele sale", şi anume prin ceea ce „îi este asemănător şi nu opus". „Remediul spagiric" prin care are loc eliberarea a ceea ce este ascuns în om trebuie să corespundă acestuia (*conforme substantiae*). Prin remediu corpul nostru fizic este pregătit în aşa fel, încât poate fi efectuată separarea (*separatio*). Căci dacă este pregătit, atunci corpul poate fi separat mai uşor de celălalt (*reliquis partibus*), refuzându-i-se de către suflet tot ce depăşeşte necesitatea absolută. Desigur că, urmând stilul tuturor alchimiştilor, Dorneus nu menţionează în ce constă „medicamentum spagiricum". Putem doar presupune că el a fost gândit ca fizic, cel puţin aproximativ. Pe lângă aceasta el menţionează însă că ar fi recomandabilă o anumită *asceză*, prin care s-ar putea să se indice alcătuirea eventual gândită şi moral a mijlocului tainic. În orice caz el se grăbeşte să adauge imediat că, pornind de aici, „cititorul zelos" va ajunge de la filosofia meditativă la cea spagirică şi apoi de îndată la înţelepciunea adevărată şi desăvârşită. Sună de parcă „lector studiosus" ar fi fost preocupat încă de la început cu cititul şi meditatul şi de parcă tocmai în aceasta ar fi constat şi leacul sau pregătirea corpului.[67] Aşa cum la Paracelsus din remediu face

65 „Impossibile est enim vitae malae hominem possidere thesaurum sapientiae filiis reconditum, et male sanum ad eum acquirendum vel inquirendum, multos minus ad inveniendum aptum esse." [Căci este imposibil ca omul cu un fel de viaţă rău să posede tezaurul înţelepciunii şi ca un anormal să-l poate dobândi, cerceta sau chiar găsi.] (*Phil. med.*, *loc. cit.*, p. 457)

66 „… admonendos esse discipulos putavi auxilii divini implorationis, deinceps accuratissimae diligentiae in disponendo se ad eiusmodi gratiam recipiendam" [… discipolii trebuie avertizaţi să implore ajutorul lui Dumnezeu şi apoi să se pregătească cu cea mai mare grijă să recepteze acest ajutor milostiv] (*ibidem*).

67 „Ego sum (ait) vera medicina corrigens ac transmutans, id quod non est amplius, in id quod fuit ante corruptionem, et in multo melius, item id quod non

parte și „theoria“ corectă, așa e la alchimiști *simbolul*, care exprimă proiecțiile inconștiente. Acestea sunt cele care fac substanța eficientă magic și de aceea nu pot fi separate de procedura alchimică, ale cărei componente integrante formează.

Conform vechii tradiții, sufletul animă corpul, așa cum și el 338
este, la rândul său, animat de spirit. El tinde deci după corp și după ceea ce este corporal, senzorial și emoțional. Zace prins „în cătușele“ lui *physis* și râvnește „praeter physicam necessitatem“, adică dincolo de necesitatea naturală. El trebuie să fie chemat înapoi prin „sfatul spiritului“ (*suasu animi*) din rătăcirea lui în substanță și lume. Astfel este despovărat corpul, căci el nu savurează numai avantajul de a fi animat de suflet, ci suferă și de dezavantajul de a trebui să slujească poftelor sufletului („appetitus“), ca unealtă. Fantasmele sale de dorință îl determină să săvârșească niște fapte la care nu s-ar fi încumetat fără acest imbold, căci inerția materială îi este înnăscută și constituie desigur unicul său interes dincolo de satisfacerea pulsiunilor fiziologice. Separarea înseamnă de aceea o desprindere a sufletului și a proiecțiilor lui din sfera corporală și din toate condițiile de mediu care stau în legătură cu corpul. Exprimat în limbaj modern, înseamnă depărtarea de realitatea senzorială, retragerea proiecțiilor fantasmatice care o însuflețesc pe aceasta, care conferă celor „zece mii de lucruri“ aparența lor pe cât de atractivă, pe atât de amăgitoare: deci introversie, introspecție și meditație, adică cercetarea grijulie și cunoașterea dorințelor și a motivelor lor. Întrucât, așa cum spune Dorneus, sufletul are o poziție de mijloc între bine și rău, *discipulus* va avea cu prilejul acestei proceduri tot felul de oportunități ca să descopere latura întunecată a personalității sale, dorințe și motive minore, fantasme și resentimente copilărești, pe scurt, toate acele trăsături pe care ni le ascundem nouă înșine. Prin asta el este confruntat cu *umbra* sa, mai rar în schimb cu însușiri bune, cu care noi oricum obișnuim deja să ne fălim. El

est, in id quod esse debet.“ [Eu sunt (spune înțelepciunea) adevăratul medicament, care corectează și transformă ceea ce nu mai este în ceea ce era înainte de „cădere“, și anume în ceva mult mai bun, și ceea ce nu este în ceea ce ar trebui să fie.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 459)

îşi va recunoaşte sufletul, adică *anima* sa şi Shakti, care îi fac să apară ca prin minune o lume. La această cunoaştere el ajunge, după presupunerea lui Dorneus, cu ajutorul spiritului (*animus*) [în text: „Geist" — *N. t.*], prin care se înţeleg toate aptitudinile mentale mai înalte, ca raţiune, cunoaştere şi decizie morală. În măsura în care spiritul înseamnă însă şi o fereastră spre eternitate şi este, ca *anima rationalis*, nemuritor, îi mijloceşte sufletului un anumit *influxus divinus*, o influenţă divină, şi cunoaşterea unei ordini superioare a lumii, tocmai în aceasta constând animarea sufletului destinată lui. Această ordine superioară a lumii are un caracter nepersonal şi e constituită pe de o parte din totalitatea valorilor intelectuale şi etice transmise prin tradiţie, pe care cultura şi educaţia le intermediază individului, pe de alta din structurile inconştientului, care se înfăţişează conştiinţei ca reprezentări arhetipale. Cele dintâi prevalează de regulă în faţa celor din urmă. Dacă însă acelea sunt zguduite în forţa lor de convingere prin propria slăbiciune datorată bătrâneţii sau prin critică, atunci acestea păşesc cu superioritate în golul creat. În cunoştinţă corectă a stării de lucruri, Freud le-a numit pe cele dintâi „Supraeu", celelalte în schimb i-au rămas necunoscute, întrucât credinţa în raţiune şi pozitivismul secolului al XIX-lea nu-l eliberaseră de sub influenţa lor. Concepţia materialistă despre lume nu rimează cu realitatea şi autonomia sufletului.

339 *Arcanum* al alchimiei este una dintre acele reprezentări arhetipale care umplu un gol în concepţia creştină despre lume, şi anume acea prăpastie de netrecut dintre contrarii, mai cu seamă dintre bine şi rău. După cum am spus deja altundeva, numai logica cunoaşte un „tertium non datur"; natura este însă alcătuită exclusiv din astfel de „terţi", căci ea este reprezentată prin efecte, care lămuresc la rândul lor un contrast, ca de pildă o cascadă care are ca premisă „sus" şi „jos". Alchimia a căutat să pătrundă acel efect care nu ar vindeca numai dizarmoniile *physis*-ului, ci şi conflictul sufletesc interior, „afflictio animae", şi l-a desemnat drept *lapis philosophorum*. Pentru a ajunge la acest efect, ea trebuia să dizolve legarea existentă de când lumea a sufletului de corp şi astfel să conştientizeze conflictul care dăinuie între omul numai natural şi omul de-

terminat de spirit. Ea redescoperă atunci vechiul adevăr că fiecare operaţiune de acest fel înseamnă o *moarte* cel puţin figurată[68], ceea ce explică aversiunea puternică pe care o resimte oricine care ar trebui să-şi examineze proiecţiile şi deci să recunoască natura *animei* lui. În realitate este nevoie de o autodepăşire ieşită din comun pentru a pune sub semnul întrebării imaginea fictivă a propriei personalităţi. Este totuşi cerinţa oricărei psihoterapii care pătrunde ceva mai adânc, care uneori devine conştientă de naivitatea ei abia atunci când medicul trebuie să probeze medicamentul pe el însuşi. Ne putem înlesni însă actul dificil al cunoaşterii de sine, după cum o arată ades experienţa, prin aceea că criteriul moral este eliminat prin aşa-zisă ştiinţificitate obiectivă sau prin cinism nemascat. Astfel însă, o anumită cunoaştere este răscumpărată cu refularea artificială a unei valori etice. Rezultatul înşelăciunii este deposedarea cunoaşterii de eficacitatea ei prin faptul că reacţia morală lipseşte. Se pune în acest fel baza unei disocieri nevrotice, ceea ce nu corespunde nici într-un caz intenţiei psihoterapeutice. Scopul acestei întreprinderi doar este „unio mentalis", şi anume realizarea unei cunoaşteri ample a suişurilor şi coborâşurilor propriului caracter.

Dacă cerinţa cunoaşterii de sine se apropie de un om în mod fa- 340
tidic, iar el o refuză, atunci această atitudine negativă poate să însemne şi adevărata moarte. Căci cerinţa nici nu s-ar fi apropiat de el dacă el ar mai fi putut să o ia pe anumite drumuri laterale ce făgăduiau succes. El a ajuns însă într-o fundătură din care nu-l mai poate salva decât cunoaşterea de sine. Dacă el o refuză, atunci nu-i mai stă deschisă nicio cale. De regulă el nici nu va fi conştient de situaţia lui, şi cu cât este mai inconştient, cu atât este mai expus unor primejdii neprevăzute: atunci fie nu mai poate să evite destul de iute un automobil, fie urcând pe munte calcă pe de lături, la schi crede că va reuşi totuşi să treacă de o pantă critică plină cu zăpadă, iar în boală pierde brusc curajul de a trăi. Inconştientul are mii de

68 Această „distractio" înseamnă ceva ce „voluntariam mortem nonnulli vocant" [unii numesc moarte voluntară]. Cf. aici moartea perechii regeşti în succesiunea de imagini din *Ros. phil*, în: *Art. aurif.*, II, p. 254 şi urm., comentată în: *Die Psychologie der Übertragung*, par. 467 şi urm.

căi pentru a şterge surprinzător de rapid o existenţă fără sens. Îmbinarea lui „unio mentalis“ cu motivul morţii este de aceea evidentă, chiar dacă moartea ar consta numai în încremenirea progresului spiritual.

341 Cea de-a doua etapă a lui *coniunctio* constă, spune Dorneus, în aceea că „unio mentalis“ este reunificată cu corpul. Acest pas pare a fi de o importanţă deosebită, pentru că abia de aici ar putea fi atinsă *coniunctio* desăvârşită, şi anume unirea cu „unus mundus“. Legătura poziţiei spirituale cu corpul, făcută din nou, vrea să arate în mod evident că acea cunoaştere dobândită trebuie să devină reală. O cunoaştere poate la fel de bine să rămână suspendată prin faptul că pur şi simplu nu este utilizată. A doua etapă a lui *coniunctio* constă însă în realizarea omului care are informaţii aproximative despre totalitatea sa paradoxală.

342 Marea dificultate a celei de-a doua etape constă în faptul că nu se ştie cum s-ar putea realiza vreodată imaginea paradoxală a totalităţii omului. Aceasta este *crux* a individuaţiei, care este de fapt numai atunci prezentă când nu s-a abordat calea de ieşire a cinismului „ştiinţific“ şi de alt fel. Deoarece realizarea totalităţii conştientizate alcătuieşte o problemă aparent irezolvabilă şi pune psihologia modernă în faţa unor întrebări cărora se încumetează numai şovăind şi incert să le dea nişte răspunsuri, este desigur de cel mai mare interes de văzut cum gândirea simbolică mai puţin împovărată a unui „filosof“ medieval încearcă să rezolve această sarcină. Textele tradiţionale nu ne încurajează să presupunem că Dorneus ar fi fost conştient de întreaga amploare a întreprinderii sale. Deşi el sesizează în general clar rolul adeptului în procesul alchimic, problema nu-i apare înaintea ochilor în toată ascuţimea ei, pentru că ea se desfăşoară în faţa lui numai parţial pe tărâm moralo-psihologic, parţial este însă ipostaziată prin anumite trăsături enigmatice ale corpului viu sau printr-o substanţă magică ascunsă în acesta. Cea din urmă proiecţie răspândeşte o anume ceaţă care maschează colţurile şi canturile prea ascuţite ale problemei. Pe atunci se credea încă la modul general în putinţa dovedirii afirmaţiilor metafizice (şi nici prezentul nu s-a eliberat încă întru totul de această presupunere cam copilărească) şi se puteau

edifica astfel poziţii aparent sigure în lumea de dincolo, aşteptându-se de la ele ca nici o îndoială să nu le slăbească. Se puteau realiza astfel uşurări considerabile. Să ne gândim numai ce ar însemna dacă în nevoia şi incertitudinea unei dileme de morală sau de weltanschaung am avea într-o apropiere să-i zicem tangibilă o *quinta essentia*, un *lapis*, un panaceu! Putem înţelege însă lesne acest ajutor dacă ne amintim de fervoarea cu care crede prezentul că poate face să dispară ca prin farmec complicaţii psihologice recurgând la hormoni, narcotice, insulină şi alte şocuri. Iar alchimiştii au putut înţelege natura simbolică a reprezentărilor lor despre *arcanum* la fel de puţin cum putem noi recunoaşte ca simbol credinţa în hormoni şi şoc. Noi am respinge revoltaţi asemenea interpretare ca fiind o pretenţie ridicolă.

3. PRODUCEREA CHINTESENŢEI

Argumentul lui Dorneus se deplasează în mare parte prin sfe- 343
ra simbolurilor şi se preumblă cu tălpi înaripate, pline de avânt, pe nori. Asta nu împiedică însă ca simbolurile sale să indice un sens ascuns, care apare mai mult sau mai puţin inteligibil psihologiei noastre. Astfel, el ştie că nici înţeleptul nu ar putea concilia contrariile, dacă nu i-ar veni în ajutor o „anumită substanţă celestă, care zace ascunsă în corpul omenesc", şi anume *balsamum*, *quinta essentia*, *vinum philosophicum*[69], o „calitate şi o forţă celestă"[70], „adevărul"[71] ca atare. El este panaceul universal. Acest „adevăr" este însă ascuns numai indirect în corp în măsura în care în realitate constă în *imago Dei* întipărită omului. Aceasta este în adevăr *quinta essentia* şi *virtus* ale vinului filosofic. Cel din urmă este un sinonim adecvat pentru că el reprezintă sub forma unui lichid fizic corpul, ca alcool însă spiritul (*spiritus*). Acesta pare să corespundă

69 *Vinum philosophicum* conţine *esentia caelestis*. (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 464)

70 „… virtutem caelestemque vigorem" (*loc. cit.*, p. 457).

71 „At veritas est summa virtus, et inexpugnabile castrum." [Dar adevărul este valoarea morală supremă şi o cetate de necucerit.] (*Loc. cit.*, p. 458)

lui *virtus caelestis*. Ea este universală, deci este împărţită în multitudinea indivizilor. Dar ea este una singură şi de aceea se întoarce, dacă este eliberată, iarăşi în starea ei unitară. „Acesta este unul dintre secretele naturii prin care <filosofii> spagirici au legătură cu lucruri superioare."[72] „Vinul" poate fi preparat din „grăunte"[73] ca şi din toate celelalte seminţe.[74] Esenţa extrasă este adusă efectiv la „cea mai mare simplitate a ei" printr-o mişcare circulară continuă[75], când ceea ce este pur se separă de ceea ce este impur. Atunci „cea dintâi se va vedea translucind, strălucind şi de cea mai pură culoare a aerului <deci albastră>[76] plutind pe deasupra". „Astfel tu vei vedea cerul <tainic> spagiric de până acum, pe care-l poţi împodobi cu stelele de jos, aşa cum acela de sus este acoperit cu stelele de sus."[77] Dorneus continuă:

„Oare nu se vor minuna necredincioşii, care au imitat fizicienii, că apucăm cerul şi stelele cu mâinile?... Sunt, aşadar, pentru noi stelele de jos toate indivizi produşi fără deosebire de natură în această lume de jos prin unirea (*coniunctione*) acelora <stelelor> şi a cerului, similar <legării> elementelor de sus cu cele de jos.[78] Aud deja cum se ridică glasul multo-

72 „… libera tamen ad suam unitatem redit. Hoc est unum ex arcanis naturae, per quod ad altiora pertigerunt spagiri" (*loc cit*., p. 464).

73 „Grana" este folosit şi pentru sâmburi de strugure.

74 A se vedea mai jos detalii legate de această procedură.

75 „… assiduis rotationis motibus. Finito rotae circulo" (*loc. cit*., p. 465).

76 La de Rupescissa, *La Vertu et la propriété de la quinte essence*. Chintesenţa corespunde cerului (p. 15). Ea se numeşte şi „esprit du vin" şi „eau de vie". Ea este „ciel humain" (p. 17) „de la couleur du ciel" (p. 19) [spirit al vinului, apa vieţii, cer omenesc, de culoarea cerului].

77 Dorneus se referă aici desigur la metoda magică a părţii a doua a tratatului lui Artefius *Clavis maioris sapientiae* (*Theatr. chem*., 1613, IV, p. 236 şi urm.) şi la Mangetus, *Bibl. chem. curiosa*, I, p. 507 şi urm.). Este vorba despre constrângerea coborârii spiritelor planetelor, care sunt necesare la legarea spiritului resp. a sufletului cu corpul şi la transformarea acestuia din urmă. Cf. reprezentările lui *coniunctio* în baie la *Ripley Scrowle* şi variantele sale. (Un exemplu în: *Psych. und Alch*., fig. 257.)

78 „Sunt igitur stellae nobis inferiores individua quaevis a natura hoc in mundo inferiori producta coniunctione videlicet earum et caeli tanquam superiorum cum inferioribus elementis" (Dorneus, *Phil. med*., *loc. cit*., p. 466).

ra care mormăie împotriva noastră. «Ce», spun ei, «dispari de aici! Ar trebui exterminaţi astfel de oameni care susţin că pot uni cerul şi pământul.»“

„Cerul este de aceea o materie celestă şi o formă universală, care con- 344
ţine în sine toate formele diferite. Acestea reies totuşi din unica formă universală. De aceea va găsi cu uşurinţă panaceul (*medicinam universalem*) cel care se pricepe să conducă indivizii <adică făpturile distincte> prin arta spagirică în modul (*genus*) cel mai general şi apoi să-i adauge acesteia forţele (*virtutes*) speciale, una singură sau mai multe... Întrucât orice stricăciune (*corruptio*) îşi face începutul dintr-un singur punct, atunci şi izvorul forţelor înnoitoare, regeneratoare şi însufleţitoare este universal unic (*universaliter unicus*). Cine, dacă nu şi-a ieşit cumva din minţi, va supune îndoielii un astfel de leac?“[79]

Prin tratarea alchimică a lui „grana“ (respectiv a sâmburilor de 345
struguri)

„Mercurius al nostru este preparat prin sublimarea supremă (*exaltatione*). Poate să fie efectuat amestecul noului cer, al mierii[80], al Chelidoniei[81],

79 Dorneus, *loc. cit.*, p. 465 şi urm.

80 „Elixirul mierii păstrează şi curăţă corpul omenesc de orice imperfecţiune atât pe dinăuntru cât şi pe dinafară“ (Penotus, *De medicamentis chemicis*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 730). Primul capitol din *Lumen apothecariorum spagyrorum* al lui Paracelsus este dedicat mierii. *Prima materia* a mierii constă în „dulceaţa pământului… adunată acolo, care aparţine plantelor“. Mierea este „resina terrae“, o „ploaie terestră“, care este preschimbată prin „influenţa estivală“ într-un „spiritum corporalem“. Mierea era hrana lui Johannes Baptista (ed. Huser, II, Partea a şaptea, p. 222 şi urm.; Sudhoff, II, p. 193 şi urm.). În „cea de-a treia elevaţie“ mierea devină „mortală“, o otravă care duce ca „Tartarus mortalis“ la moarte (*Von den Tartarischen Krankheiten*, cap. XIV, ed. Huser, I, Partea a doua, p. 239). Mierea conţine „Tartarum“ (*loc. cit.*, p. 223). Ca *aqua permanens* (ὕδωρ θεῖον) ea apare deja la Zosimos (Berthelot, *Alch. grecs*, III, xxv, 1, p. 184). Aici şi în *Turba* ea alcătuieşte cu acrul (oţetul) o pereche de opuşi (Sermo XXXVII, 18, p. 144).

81 „Chelidonia“ apare ca nume secret în acea versiune a *Turbei* care se abate în mod considerabil de la textul pe care îl dă Ruska. (Tipărit în: *Art. aurif.*, I, p. 1 şi urm.) „Quidam Philosophi nominaverunt aurum Chelidoniam, Karnech, Geldum“ etc. (p. 131 şi urm.). Ruska explică Geldum ca Chelidoniam maius L. (*Turba*, p. 28). Dioscorides (*Mat. med.*, II, clxxii, p. 208) menţionează că rândunelele vindecau orbirea puilor lor dându-le această plantă. În cartea de-

al florilor de rozmarin[82], al lui Mercurialis[83], al crinului roşu[84] şi al sângelui omului[85] cu cerul vinului roşu sau alb sau al lui Tartarus[86]… Se poate

spre plante (*Kräuter-Buch*) a lui Tabernaemontanus (p. 103) este încă indicată ca leac pentru ochi (de ex. contra cecităţii nocturne). La Rulandus (*Lex. alch.*, p. 143), Chelidonia este un soi de pseudonim pentru aur (probabil datorită florii galbene). În stomacul tinerelor rândunele s-ar fi găsit două pietricele, *lapides Chelidonii*: una neagră, cealaltă roşie. Ca leac pentru ochi (*succus chelidoniae*) este folosită pentru extragerea de *humiditas* (*anima*) *Mercurii*, din cauza culorii sale (Dorneus, *De transmut. met.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 582). *Sal chelidoniae* ca *emmenagogon* şi *resolvens* (*loc. cit.*, p. 759 şi urm.). Chelidonia ca nume pentru *lapis* (*Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 822), ca medicament în cazul bolilor mintale (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 432). La Paracelsus (*Paragranum*, „De philosophia", Huser, partea a doua, p. 97, Sudhoff VIII, p. 90) cele patru Chelidonii sunt sinonime cu Anthos. A se vedea în acest sens „Cheryi", în: *Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 171, Chelidonia ca *praeservativum* contra furtunii (*De philosophia occulta*, Huser, Partea a noua, p. 361; Sudhoff XIV, p. 537).

82 *Ros* = *aqua permanens*. Rozmarinul după Tabernaemontanus (*loc. cit.*, p. 311 şi urm.) = un *alexipharmacum*.

83 Mercurialis testiculata, brei-de-câmp, se spune că a fost găsit, ca Moly, de Mercurius, că este sexuat separat şi este un *emmenagogon* (Tabernaemontanus, *loc. cit.*, p. 940 şi urm.). După Dioscorides (*loc. cit.*, IV, cap. clxix, p. 399), Mercurialis, introdusă *per vaginam*, ar determina sexul copilului. „Mercurialis saeva, est aqua aluminum, in qua mercurius generatur. Est… aurei coloris." [Sălbatica plantă Mercurialis este apa-aluminiu, în care este fabricat mercurul. Este… de culoare aurie.] (Rulandus, *Lex. alch.*, p. 334 şi urm.)

84 *Lilium* = Mercurius şi *quinta essentia* sulfului, de aceea roşu (Rulandus, *ibidem*). „Lili Alchemiae et Medicinae… nobilissimum hoc omne quod ex altissimi conditoris manifestatione meditationibus hominum obtingere potest." [„Lili" al alchimiei şi medicinei este în toate cel mai nobil lucru pe care-l poate obţine meditaţia omului din manifestarea Domnului.] (Dorneus, *De transmut. met.*, în *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 608) *Anthera* (probabil stamine) *liliorum* ca *alexipharmacum* (Paracelsus, *Scholia in poemata Macri*, Huser, Partea a şaptea, p. 268; Sudhoff, III, p. 414). „Succus Liliorum" este „Mercurialis" şi „incombustibilis" (Grasseus, *Arca arcani*, în: *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 327). *Coniunctio* crinului alb şi roşu (*loc. cit.*, p. 335).

85 Sângele este un sinonim al tincturii roşii (= *aqua permanens*), o treaptă preliminară a lui *lapis* (Rulandus, *loc. cit.*, p. 421). *Sanguis hominis ruffi* = *sulphur* = *Mercurius solis* (*loc. cit.*, p. 422).

86 Tratatul *De medicamentis chemicis* (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 749) spune despre Tartarus: „… miranda praestat in spagyrica arte, nam eo mediante lux diei in

face şi un alt amestec, şi anume cel al cerului cu cheia filosofică[87], prin procedura generării (*generationis artificio*)."

Aici Dorneus observă chiar că cititorului său i se opreşte respi- 346
raţia, şi atunci adaugă:

„Este corect că aceste lucruri sunt cu greu inteligibile (*vix intelligibilia*), dacă nu avem o cunoaştere deplină a termenilor de specialitate (*vocum artis*); pe aceştia i-am definit după convingerea noastră la gradul al doilea, următor, unde am tratat mai devreme cunoaşterea meditativă. Datorită experienţei cunoaşterea meditativă este deci o anumită rezolvare (*resolutio*) neîndoielnică a unor opinii care vizează adevărul. Opinia este însă o presupunere (*praesumptio*) inerentă spiritului şi indubitabilă. În schimb experienţa este dovada evidentă a adevărului şi rezolvarea este încheierea (*depositio*) îndoielii. În privinţa niciunei îndoieli nu putem să dobândim certitudine altfel decât prin experienţă, şi niciunde mai bine ca în noi înşine... Am spus mai înainte că evlavia (*pietas*) constă în cunoaşterea de sine, de aceea şi începem să lămurim cunoaşterea meditativă pornind de la ea. Dar nimeni nu se poate cunoaşte pe sine dacă nu vede mai întâi dintr-o meditaţie plină de râvnă şi dacă nu ştie... *ce* este el însuşi, şi anume mai curând decât *cine* este, de cine depinde sau de cine aparţine şi cu ce scop este făcut şi creat şi, de asemenea, de cine şi prin cine."

Dumnezeu l-a lăsat pe om să participe la gloria lui şi l-a făcut după chipul lui.

„Aşa cum noi suntem creaţi din lutul cel mai ieftin, dispreţuiţi şi desconsideraţi de toţi, nu suntem din cauza *primei materia*, din care ne compunem, altfel înclinaţi spre tot ce e ieftin mai degrabă decât spre El, care ne-a creat din materia ieftină pentru a deveni cele mai preţioase făpturi, numai cu ceva mai puţin împodobiţi decât sunt îngerii cu faimă şi cinste."

primam materiam reducitur" [… el face minuni în arta spagirică, întrucât prin mijlocirea sa lumina zilei (= soarele) este redusă în *prima materia* a sa]. „Saturnus calcinatus" a fost numit de Riplaeus „Tartarus ex nigris uvis" (*Discursus Othelii*, în: *Theatr. chem.*, 1661, VI, p. 471).

87 Aceasta s-ar putea referi la tratatul sus-menţionat al lui Artefius.

Din cel mai ieftin material a făcut Dumnezeu aurul şi nestematele. De aceea să ne abţinem prin cunoaşterea naturii noastre şi a originii noastre de la aroganţă (*elationis superbia*), căci Dumnezeu nu se uită la persoană, ci la sărăcie şi umilinţă şi urăşte aroganţa. Numai cel care a creat apa şi vinul poate să transforme una în alta şi astfel şi pământul într-un suflet viu (*animam viventem*), şi el l-a înzestrat cu chipul său şi cu asemănarea sa spre certitudinea mântuirii noastre. Totuşi am devenit prin păcatul lui Adam nişte rebeli, dar Dumnezeu s-a împăcat cu noi. „Cine va fi deci într-atât de împietrit (*lapideus*), încât să nu se împace cu duşmanul său?" Cine-l cunoaşte pe Dumnezeu îşi va cunoaşte şi fratele. Asta este baza adevăratei filosofii. Cine observă toate astea la sine şi îşi eliberează spiritul de toate grijile şi distracţiile lumeşti[88], „acela va vedea strălucind treptat şi din zi în zi scânteile iluminării divine (*scintillas divinae illustrationis*) cu ochii minţii sale (*oculis mentalibus*)...". Determinat astfel, sufletul se va lega de spirit.

„Corpul este în sfârşit constrâns să se gândească la şi să asculte de unitatea celor doi uniţi (*anima et animus*).[89] Este acea minunată transformare filosofică a corpului în spirit (*spiritum*) şi transformarea celui din urmă în corp, despre care ni se transmite de la înţelepţi cuvântul, „fac fixum volatile et volatile fixum" (fă solidul volatil şi volatilul solid)[90], în care ai tu misterul nostru. Înţelege asta în felul următor: fă corpul inert (*pertinax* = statornic) să fie suplu (*tractabile*), aşa încât prin excelenţa spiritului (*animi*) [în text: tot „Geist" — *N. t.*], care se potriveşte cu sufletul, să ia fiinţă un corp extrem de ferm, care să poată lua asupra sa toate verificările. Căci aurul este probat în foc... Veniţi încoace voi, care căutaţi comorile pe căi atât de diferite, faceţi cunoştinţă cu piatra care a fost reprobată şi apoi transformată în piatră unghiulară... În zadar lucrează toţi investigatorii secretelor ascunse ale naturii, când o iau pe un alt drum şi încearcă să des-

88 *Phil. medit.*, *loc. cit.*, p. 470.

89 „… corpus tandem in amborum iam unitorum unionem condescendere cogitur et obedire" (*loc. cit.*, p. 470 şi urm.).

90 Poate că acest cuvânt se află la baza lui „spagiric": σπάειν — a rupe, ἀγείρειν — a aduna.

copere prin pământesc forţele lucrurilor pământeşti. Învăţaţi deci să cunoaşteţi cerul nu prin pământ, ci forţele acestuia prin capacităţile celuilalt. Căutaţi remediul nealterabil, care nu numai că transformă corpurile din starea alterabilităţii în adevărata constituţie (*temperamentum*), ci şi păstrează pe timp foarte îndelungat cele astfel constituite (*temperata*). Atare medicament nu-l puteţi găsi nicăieri altundeva decât în cer. Căci cerul pătrunde, produce şi hrăneşte prin raze invizibile, care vin înspre centrul pământului de pretutindeni şi se unesc acolo, toate elementele şi ce a ieşit din ele. Copilul ambilor părinţi, şi anume al elementelor şi al cerului, ţine în sine natura, aşa că pot fi găsiţi în el ambii părinţi după posibilitate şi realitate (*potentia et actu*). Cine va zăbovi până astăzi acolo <adică în centrul pământului>, dacă nu piatra în generarea spagirică?[91] Învaţă să cunoşti însă din tine însuţi ce este atât în cer, cât şi pe pământ şi mai cu seamă că tot acest univers este creat din cauza ta. Nu ştii că cerul şi elementele au fost odinioară *una* şi că apoi au fost separate între ele printr-o anume influenţă divină, pentru a putea să te zămislească în mod natural pe tine precum şi tot restul? Dacă ştii asta, atunci nici restul nu-ţi poate scăpa. La orice generare este nevoie de o astfel de separare (*separatio*)... Din altceva nu vei face niciodată acel unu pe care îl cauţi, dacă nu devine înainte de asta din tine *unu*...“

4. SENSUL PROCEDURII ALCHIMICE

Astfel zugrăveşte Dorneus secretul celei de-a doua trepte în 347
procesul conjuncţiei. Asemenea plăsmuiri ale gândirii îi apar însă raţiunii moderne ca nişte produse nebuloase ale unei fantezii visătoare. Într-un anume sens ele chiar asta sunt, motiv pentru care se şi pretează descifrării prin metoda Psihologiei Complexe. În încercarea sa de a face comprehensibilă starea de fapt vădit încâlcită, autorul nostru ajunge, aşa cum am văzut mai sus, la o dezbatere de-

91 „Quis haerebit adhuc nisi lapis in generatione spagirica?“ (*loc. cit.*, p. 471) Adică centrul pământului şi piatra corespund între ele.

spre modalitatea în care trebuie produsă *quinta essentia*, care este în mod evident necesară pentru a lega „unio mentalis" cu corpul. Desigur că ne întrebăm ce are a face aici această procedură alchimică? „Unio mentalis" semnifică atât de evident o atitudine spirituală şi morală, încât nici nu ne putem îndoi de natura ei psihologică. Prin asta, pentru raţiunea noastră s-a ridicat deja un zid despărţitor ce separă procedeul psihic de cel chimic. Aceste două locruri sunt incomensurabile pentru noi, nu însă şi pentru spiritul medieval, care doar nu ştie absolut nimic despre natura substanţelor chimice şi a legăturilor lor. El vede numai substanţe enigmatice care, legate între ele, produc substanţe noi inexplicabile şi, prin urmare, la fel de enigmatice. În această adâncă întunecime jocul fanteziei este liber şi poate combina jucăuş lucruri care sunt de negândit. Fantezia poate să acţioneze neîngrădit şi, fără a-şi da seama de aceasta, se poate reprezenta pe sine însăşi. Acest psihic al adeptului ce acţionează liber, după plac, se foloseşte de substanţele şi procesele chimice, aidoma unui pictor care utilizează culorile paletei sale spre a întruchipa imaginea fanteziei lui. Aşadar, atunci când Dorneus, spre a evoca legătura dintre „unio mentalis" şi corpul său, recurge la substanţele şi instrumentele lui chimice, nu înseamnă nimic altceva decât că-şi ilustrează fanteziile prin proceduri chimice. În acest scop el alege substanţele adecvate, aşa cum pictorul caută culorile potrivite. Aşa trebuie, spre exemplu, să intre *mierea* în amestec, datorită proprietăţii ei purificatoare. În calitatea sa de paracelsist, el ştie din scrierile maestrului cât de înalt slăveşte acesta mierea, „dulceaţa pământului", „resina terrae", ce pătrunde toate plantele, „spiritus cel terestru" ce se preschimbă prin „influenţa estivală" într-un „spiritus corporalis".[92] Amestecul său capătă astfel proprietatea nu doar de a elimina impurul, ci şi de a transforma spiritul în corp, ceea ce are, în privinţa planificatei „coniunctio spiritus et corporis", perspective deosebit de frumoase. E drept că „dulceaţa pământului" (după cum este în general ştiut) nu-i lipsită de un anumit risc, odată ce mierea, aşa cum am văzut mai sus,

92 Paracelsus, *Lumen apothecariorum*. Cf. Mai sus, nota 80.

se poate preschimba și într-o otravă mortală. După Paracelsus ea conține „Tartarum" care, așa cum i-o indică numele, are câte ceva a face cu Hades și „reduce lumina zilei în *prima materia*". Ea este și un „Saturnus calcinatus", deci înrudită cu acest *maleficus*. Apoi, Dorneus ia Chelidonia, care vindecă bolile de ochi și mai ales cecitatea nocturnă, ba mai mult, chiar boala spiritului (*afflictio animae*, melancolia etc.), atât de temută de adepți. Ea apără de „vijelie", așadar de furtunile afectelor oamenilor. Este un ingredient prețios, indicând prin galbenele-i flori aurul filosofic, acea supremă comoară. De asemenea, ea extrage — ceea ce are aici o însemnătate deosebită — *humiditas*, *anima*[93], din Mercurius. Ajută deci la „spiritualizarea" corpului și face vizibilă esența spiritului htonian *par excellence*, și anume a lui Mercurius. Acesta din urmă însă este și diavolul.[94] Pesemne că de aceea constă la David Lagneus titlul paragrafului în care este definită natura lui Mercurius, din cuvintele: „Dominus vobiscum"[95].

Mai apoi este menționată planta Mercurialis. Odinioară, ase- 348
meni plantei magice homerice Moly, ea a fost găsită de însuși Hermes și de aceea ei nu îi va lipsi efectul magic. Mai ales pentru *coniunctio* se dovedește ea de ajutor, căci apare sub formă masculină și feminină, putând astfel stabili în avans sexul unui copil ce abia urmează a fi conceput. Se pare că în extractul ei s-ar ivi chiar Mercurius, deci acel spirit care este destinat a fi un mijlocitor (căci el este „utriusque capax") și „servator macrocosmi" și de aceea prestează cele mai bune servicii și pentru unificarea dintre *superiora* și *inferiora*. El este ca Hermes Kyllenios (deci ca *ithyphallikos*) în situația de a susține forța atractivă a sexualității, care joacă un mare rol în simbolistica conjuncției.[96] Asemenea mierii, nici el nu este lipsit de primejdie din cauza posibilului efect al otrăvirii, drept care autorului nostru, după cum este de înțeles, i se pare recomandabil să adauge în amestec și rozmarinul ca *alexipharmacum* (antidot) și

93 Adică esența.
94 Cf. *Der Geist Mercurius*, par. 276.
95 *Harmonia chemica*, în: *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 820.
96 *Der Geist Mercurius*, par. 278.

totodată ca sinonim pentru Mercurius (*aqua permanens*), eventual după principiul „similia similibus curantur". Cu greu o fi rezistat Dorneus tentației de a valorifica aluzia alchimică a lui „ros marinus", roua mării. În concordanță cu simbolistica bisericească exista și în alchimie o „rouă a grației", și anume *aqua vitae* (*perpetua*, *permanens*, echivocul ὕδωρ θεῖον: apa divină sau apa sulfuroasă). Apa a fost numită și *aqua pontica* (apa mării) sau pur și simplu *mare*. Aceasta este marea cea mare, peste care navighează alchimistul în peregrinarea sa mistică (*peregrinatio*), condus de „inima" lui Mercurius la Polul Nord al cerului, spre care indică însăși natura prin busola magnetică.[97] De asemenea, este baia regenerării, ploaia de primăvară care produce vegetația, și *aqua doctrinae*.

349 Tot un *alexipharmacum* este crinul. Dar asta nu e tot. El este mai mult de-atât: seva sa este „Mercurialis" și chiar „incombustibilis", ceea ce indică o natură incoruptibilă, „veșnică". Asta se confirmă în faptul că crinul este conceput ca Mercurius și *quinta essentia* însăși — supremul ce-l poate atinge de fapt „meditația omenească". Crinul roșu reprezintă bărbătescul, așa cum cel alb reprezintă femeiescul în conjuncție, prin urmare perechea divină care se leagă în hieros gamos. El este deci un adevărat „gamonymus" în sensul lui Paracelsus.

350 La urma urmei, din amestec nu trebuie să lipsească ceea ce ține de fapt unite trupul și sufletul, și anume *sângele omenesc*, considerat sediul sufletului.[98] Este un sinonim al „tincturii roșii", o etapă preliminară a lui *lapis* și în plus un mijloc magic îndelung adeverit, un „ligament", care leagă sufletul de Dumnezeu sau de diavol, deci un medicament foarte puternic care poate uni „unio mentalis" cu corpul. Ideea amestecului lui *sanguis humanus* mi se pare puțin neobișnuită, dacă presupunem că rețeta ar putea fi luată textual. Ne mișcăm aici pe un teren nesigur. Cu toate că ingredientele vegetale sunt evident menționate pentru valoarea lor simbolică, tot nu se știe exact cât de mult semnifică simbolistica lor și o proprietate

97 A se vedea *Psych. und Alch.*, par. 265 și fig. 97, precum și *Aion*, par. 206.

98 Așa și la Paracelsus, la care *anima* sa, „Melosina", trăiește în sânge (*Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 180).

magică. În acest din urmă caz, reţeta ar trebui luată textual. În legătură cu sângele se iscă un dubiu serios, el fiind fie pur şi simplu un sinonim pentru *aqua permanens*, şi atunci poate însemna un oarecare lichid, fie se face cu adevărat referire la sânge, iar atunci trebuie să ne întrebăm de unde vine acest sânge. O fi cel al adeptului? Această problemă nu mi se pare a fi total eronată în măsura în care Dorneus este influenţat considerabil în această scriere de *Liber quartorum* sabeic, pe care evident îl cunoaşte fără a-l menţiona, după cum vom vedea mai jos. Sabeii aveau renumele de a fi jertfit oamenii în scopuri magice[99], iar sângele omenesc serveşte încă şi astăzi la semnarea pactelor cu diavolul. Nici n-a trecut prea mult din vremurile când un vagant era îmbătat, aruncat în groapa unei fundaţii şi zidit repede, pentru a asigura temelia. O practică magică a secolului al XVI-lea putea deci lesne să fi folosit adevărat sânge omenesc, şi anume ca „pars pro toto".

Acest întreg amestec era, aşadar, legat „cu cerul vinului roşu sau 351
alb sau al lui Tartarus". „Cerul" este, după cum am văzut mai sus, produsul procesului alchimic, care constă în acest caz în faptul că *vinum philosophicum* este mai întâi distilat. Astfel, *anima* şi *spiritus* sunt despărţite de corp şi sublimate de atâtea ori, până ce sunt eliberate de orice „phlegma", adică de orice lichid care nu mai conţine „spirit".[100] Această rămăşiţă, acest reziduu, aşa-zisul „corpus", este prefăcută în cenuşă „cu un foc puternic" şi transformată, prin

99 Cf. aici notiţa din „Fihrist-el-U'lûm" al lui Mohammed ben Ish Âq en-Nedîm la Chwolsohn, *Die Ssabier und der Ssabismus*, II, p. 19 şi urm., unde este descrisă macerarea unui corp omenesc în ulei şi borax. Capul cadavrului serveşte apoi unor scopuri oraculare. Cf. şi relatarea lui Laurens van der Post, cit. în Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, par. 370.

100 A se vedea descrierea lui „caput mortuum" la Christianus: μέλαν καὶ ἄψυχον, καὶ νεκρὰ, καὶ ὡς εἰπεῖν ἄπνους [negru, neînsufleţit şi, ca să zicem aşa, ca un leş fără viaţă] (Berthelot, *Alch. grecs*, VI, xii, 1, p. 416). Flegma are totodată însemnătate morală: „Item sapientiam tuam semina in cordibus nostris, et ab eis phlegma, choleram corruptam, et sanguinem bullientem expelle, ac per vias beatorum perducas." [Sădeşte, de asemenea, seminţele tale în inima noastră şi alungă din ele mucozităţile, bila stricată şi sângele ce clocoteşte şi condu-ne pe drumul pe care merg cei fericiţi.] (*Allegoriae sapientum*, în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 66). Reziduul, „pământul cel negru", este cenuşa de-

adaos de apă fierbinte, într-un „lixivium asperrimum“ (leşia cea mai puternică), ce este apoi scurs cu grijă din cenuşă prin înclinarea vasului. Cu ceea ce rămâne se procedează iarăşi la fel, şi anume atâta timp până când în cenuşă nu mai rămâne nicio „asperitas“ (asprime, asperitate). Leşia este filtrată acum şi apoi lăsată să se evapore într-un vas de sticlă. În acest mod se obţine „tartarum nostrum“ (tartrul nostru, *calculus vini*), „sarea naturală a tuturor lucrurilor“. Această sare „poate să fie dizolvată în apă tartrică într-un loc umed şi răcoros, pe o placă de marmură“[101]. Aceasta este chintesenţa vinului filosofic sau şi a vinului obişnuit, care este supusă acum rotaţiei sus-menţionate. Ceea ce este pur se separă astfel de impur ca la o centrifugare, iar un lichid „aëris colore“ pluteşte acum în sus. Acesta este „cerul“.

352 Am vorbit în detaliu despre acest proces, pentru a-i oferi cititorului meu o impresie nemijlocită a procedurii alchimice. Nu putem să considerăm că acestea ar fi nişte simple gogoşi, căci Dorneus este un om care-şi ia în mod evident treaba în serios. După toate aparenţele, el chiar gândeşte ceea ce spune şi a muncit cu migală la asta. Nu ştim, desigur, cu ce reuşită pe tărâm chimic; dar ne facem o imagine destul de clară despre rezultatul strădaniilor sale meditative.

353 Acest „cer“ reprezintă pentru el *substantia caelestis*, care zace ascunsă în om, *veritas* tainică, *summa virtus*, „comoara pe care n-o mănâncă moliile şi după care nu sapă hoţii“. Pentru lumea largă este lucrul cel mai ieftin, dar „amabilis sapientibus supra gemmas et aurum“ [pentru înţelepţi mai demn de iubit decât ne-

spre care *Tractatus Micreris* spune: „Ne cinerem vilipendas… in eo enim est Diadema qui permanentium cinic est.“ [Nu disprețui cenușa… căci în ea este coroana care este cenușa lucrurilor permanente.] (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 104)

101 Există în om un „marmoreus tartarus“, un „lapis durissimus“ (Rulandus, *Lex. alch.*, p. 322). Paharul din marmură sau cel din serpentină trebuie să ferească de otravă (Helwig, *Lex. medico-chym.*, p. 162). „Item scitote, quod spiritus est in domo marmore circundata, aperite igitur foramina, ut spiritus mortuus exeat.“ [Aflați și că spiritul este înconjurat de casa de marmură, deschideți dară ieșirile, pentru ca spiritul mort să iasă.] (*Alleg. sap.*, în: *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 66)

stematele şi aurul], un bun nepieritor „care este luat de aici după moarte“[102]. Din asta, cititorul binevoitor poate conchide că adeptul nu a reprezentat nimic mai puţin decât împărăţia cerurilor pe pământ. Eu presupun că autorul nu vrea să exagereze, ci să-i comunice publicului său ceva ce lui îi este esenţial: el crede în necesitatea operaţiunii alchimice, precum şi în succesul ei; este convins că-i nevoie de chintesenţă pentru „praeparatio“ corpului[103] şi că acesta din urmă este îmbunătăţit prin acest „leac“ în aşa fel, încât se poate produce *coniunctio* cu spiritul şi sufletul. Chiar dacă şi producerea lui „caelum“ din vin este o fantasmă chimică ce te face să te înfiori, orice raţiune încetează cu desăvârşire atunci când adeptul mai vrea apoi să-şi amestece „cerul“ lui şi cu „gamonymis“ ai săi şi alte ierburi fermecate. Aşa cum una este formată în principal din fantasme, aşa şi cealaltă. Este ceea ce face chestiunea interesantă. Căci fantasmele semnifică întotdeauna ceva atunci când sunt spontane. De aceea se iveşte acum întrebarea: ce înseamnă din punct de vedere psihologic întreaga procedură?

5. INTERPRETAREA PSIHOLOGICĂ A PROCEDURII

Răspunsul la această întrebare ne stă pe inimă fiindcă dăm aici 354
de ceva ce reprezintă pentru psihologia modernă tot o problemă de bază: adeptul produce un proces fantasmatic care are pentru el o importanţă deosebită. Deşi el se deplasează aici în cadrul general al reprezentărilor alchimice tradiţionale, el nu repetă o schemă pretrasată, ci produce, urmându-şi ideile spontane libere, o serie individuală de reprezentări şi acţiuni corespunzătoare care, aşa cum se poate lesne vedea, au un caracter simbolic. El începe cu fabricarea

102 *Theatr. chem.*, 1602, I, pp. 458 şi 459. Aşadar, în mod evident, nemuritorul din om.

103 „Ad corporis igitur bonam dispositionem artificiatam, utimur spagirico medicamento.“ [Întrebuinţăm deci medicamentul spagiric, pentru a produce o constituţie bună a corpului.] (*Loc. cit.*, p. 457)

medicamentului care să-i servească la legarea lui „unio mentalis", a poziţiei sale spirituale, cu corpul. Chiar de aici începe ambiguitatea: este vorba la *corpus* despre trupul lui omenesc ori despre substanţa chimică? Aparent este mai întâi corpul său viu, care, după cum se ştie, vrea în alt fel decât spiritul. Dar de cum începe procesul chimic, corpul este reziduul din balonul de sticlă în urma distilării vinului, iar această „phlegma" este tratată acum precum corpul diafan al sufletului în purgatoriu. Aşa ca acesta, şi reziduul vinului trebuie să treacă prin multe focuri sublimatorii, până ce este atât de limpezit încât chintesenţa „de culoarea aerului" poate fi separată din el.

355 Această identitate aparte care este pur şi simplu presupusă şi nu este considerată niciodată problematică reprezintă acea „participation mystique" pe care Lévy-Bruhl a evidenţiat-o cu foarte multă dreptate ca fiind caracteristică pentru spiritul primitiv.[104] Acelaşi lucru este valabil referitor la starea indubitabil psihică a lui „unio mentalis", care este totodată o *veritas* ascunsă în corp, plină de substanţă, care coincide apoi la rândul ei din nou cu chintesenţa sublimată din „phlegma". Spiritului alchimic nu i-a venit niciodată ideea să supună această grozăvie intelectuală nici măcar pe departe îndoielii. Ne gândim desigur că asemenea lucruri nu se puteau petrece decât în „sumbrul" Ev Mediu. Trebuie să obiectez aici că în această privinţă nici noi încă nu am ieşit complet din pădure, o dată ce un filosof m-a asigurat cu toată gravitatea într-o discuţie că „gândirea doar nu se poate înşela", iar un profesor foarte renumit la ale cărui afirmaţii am adus câteva critici a rostit marile cuvinte: „Asta trebuie să fie aşa, pentru că am spus-o eu."

356 Toate proiecţiile înseamnă identităţi inconştiente şi fiecare proiecţie este pur şi simplu prezentă ca un lucru de la sine înţeles ce nu este criticat şi, dacă se întâmplă cumva să fie văzută şi retrasă ca atare, asta se întâmplă mult mai târziu. Tot ceea ce numim astăzi spirit

104 Concepţia lui Lévy-Bruhl este, ce-i drept, contestată mai nou de etnologi, dar nu pentru că acest fenomen nu ar putea fi detectat la primitivi, ci pentru că nu l-au înţeles. Ca atâţia alţi specialişti, aceşti critici preferă să nu ştie nimic despre psihologia inconştientului.

şi cunoaştere era proiectat în lucruri în mileniile şi veacurile trecute şi în ziua de azi încă sunt presupuse de multe capete tot soiul de idiosincrasii individuale ca fiind general valabile. Nonconştienţa iniţială, semianimalică îi este cunoscută adeptului ca *nigredo*, haos, *massa confusa* şi ca o împletire greu de descâlcit a sufletului în corp, cu care alcătuieşte o unitate întunecată („unio naturalis"). Tocmai din această încătuşare ar dori el să se elibereze prin *separatio* şi să edifice o contrapoziţie spiritual-psihică, adică o înţelegere conştientă şi raţională, care se dovedeşte a fi superioară influenţelor corpului. O astfel de înţelegere este însă, după cum am văzut, posibilă numai atunci când putem retrage proiecţiile amăgitoare care camuflează realitatea lucrurilor. Este suprimată astfel identitatea inconştientă cu obiectul, şi sufletul este „eliberat din lanţuri". Acest proces îi e bine cunoscut psihologiei, căci o parte esenţială a muncii psihoterapeutice constă tocmai în conştientizarea şi eliberarea proiecţiilor care au falsificat imaginea despre lume a pacientului şi i-au împiedicat cunoaşterea de sine. Asta se întâmplă pentru a aduce sub controlul conştiinţei anumite stări de natură afectivă şi condiţii psihice anormale, adică simptome nevrotice. Intenţia pronunţat terapeutică este de a edifica faţă de turbulenţa emoţională o poziţie spiritual-psihică raţională, superioară.

Proiecţiile pot fi retrase numai în raza de acţiune a conştiinţei. 357
Unde nu ajunge conştiinţa, nici nu se poate corecta ceva. Aşa vedem, de pildă, că strădaniile autorului nostru nu au fost suficiente spre a recunoaşte ca atare proiecţia pentru noi bătătoare la ochi a conţinuturilor psihice în substanţe chimice şi a o dizolva astfel. Reiese de aici că tot se mai învârte cunoaşterea lui, cel puţin din acest punct de vedere, în cadrul conştienţei de atunci, chiar dacă în altă privinţă ajunge până în temeiuri mai adânci decât „viziunea zilei" caracteristică acelor vremi. Aşa se face că adeptului i se pare, într-un mod bizar, că sfera psihică ce reprezintă corpul este identică cu preparatul chimic aflat în balonul de sticlă. De aceea şi crede că schimbarea pe care i-o produce acestuia se petrece şi cu celălalt. În mod semnificativ, se aude rar despre utilizarea panaceului sau a pietrei pe corpul omenesc. De regulă, executarea procedurii

alchimice în sine pare să fie suficientă. În orice caz aşa este la Dorneus, şi de aceea „cerul" său chimic coincide cu substanţa cerească din corp, şi anume cu „adevărul". Pentru el asta nu înseamnă o ambiguitate, un dublu, ci o identitate, pentru noi este însă o incomensurabilitate incompatibilă, căci graţie cunoaşterii pe care o avem noi despre procesele chimice le putem deosebi pe acestea în suficientă măsură de cele psihice, deci conştiinţa noastră actuală înlesneşte retragerea acestei proiecţii.

358 Enumerarea ingredientelor care trebuie amestecate cu „cerul" ne dă posibilitatea să dobândim o privire de ansamblu asupra naturii acelor conţinuturi psihice care sunt proiectate în substanţa chimică. În miere, „dulceaţa pământului"[105], recunoaştem uşor „spiritus corporalis", balsamul vital, care pătrunde în tot ce-i viu, ce înverzeşte şi ce creşte. Aici se exprimă psihologic bucuria existenţială şi pulsiunea de viaţă, care înlătură şi depăşesc toate obstacolele şi tot întunericul. Acolo unde domnesc bucuria şi expectativa primăvăratică, spiritul poate îmbrăţişa natura şi natura spiritul. Chelidonia (*Chelidonium maius*), acest sinonim al aurului filosofic, corespunde plantei fermecate paracelsice Cheyri (*Viola petraea lutea*). Chelidonia are ca şi aceasta flori galbene cu patru petale. Şi Cheyri este pusă în legătură cu aurul, fiind considerată „aurum potabile". Ţine de aceea tot de „Aniada" paracelsice, de „cele-desăvârşite-înspre-sus", deci de acele plante magice care sunt adunate în primăvară şi promit o viaţă lungă.[106] Însuşi Dorneus a comentat într-o scriere specială tratatul paracelsic *De vita longa*, în care se găsesc aceste informaţii. Chelidonia îşi datorează importanţa neobişnuită (ca şi Cheyri) cuaternităţii florilor sale de culoarea aurului, la care face trimitere Paracelsus[107]. Analogia aurului înseamnă mereu o evidenţiere a valorii; deci cu Chelidonia este proiectată în amestec valoarea supremă care este aidoma *cuaternităţii Sinelui*.

105 Cf. aici „Thereniabin", „Manna", respectiv mierea de pădure sau „Maientau" [roua de mai] ale lui Paracelsus (*Paracelsus als geistige Erscheinung*, par. 190).

106 *Loc. cit.*, par. 171.

107 „… şi spagiricul face din cele patru o fiinţă temperată, precum conţinutul florii Cheyri" (*Vita longa*, Sudhoff III, cap. 1, p. 301).

Dacă se spune despre ea că extrage sufletul din Mercurius, atunci asta vrea să însemne psihologic că imaginea Sinelui (cuaternitatea de aur) extrage o chintesenţă din spiritul htonic.

Trebuie să-i atrag atenţia cititorului aşa ca DORNEUS că ultima 359
frază este „vix intelligibilis". Nu pot explica asta decât prin dificultatea extraordinară de care avem parte fără greş dacă trebuie să ne îndeletnicim serios cu o constituţie spirituală care încă nu poate să distingă corect între materie şi psihic. Este vorba aici despre ideea alchimică a lui Mercurius, această fiinţă dublă, atât spirituală, cât şi materială. I-am dedicat acestei făpturi o cercetare specială, la care trebuie să trimit cititorul.[108] Am dovedit acolo că Mercurius corespunde în exterior argintului viu, în interior este însă un „deus terrenus" şi o „anima mundi", deci cu alte cuvinte constituie acea parte a divinităţii care, atunci când ea a „imaginat" lumea, a rămas ca să zic aşa agăţată în creaţia sa[109] ori s-a pierdut în *physis*, ca Sophia la gnosticii lui IRENAEUS. Mercurius are caracterul pe care DORNEUS i-l atribuie şi sufletului. Este „bonus cum bonis, malus cum malis", având astfel o poziţie morală de mijloc. Aşa cum sufletul înclină spre corpurile terestre, aşa apare şi Mercurius mai adesea ca spiritul în substanţă, deci htonian, ba chiar καταχθόνιος (subpământesc), ca de exemplu în textul nostru. El este atunci spiritul (neomenesc) care prinde sufletul de *physis*, drept care el trebuie eliberat de aici.

Psihologic vorbind, Mercurius reprezintă *inconştientul*, căci 360
acesta este după toate aparenţele acel „spirit" care stă cel mai aproape de substanţa vie şi are toate acele proprietăţi paradoxale ce-i sunt atribuite şi lui Mercurius. În inconştient zac acele „scântei luminoase" (*scintillae*), şi anume arhetipurile, din care se poate „extrage" sensul mai înalt.[110] „Magnetul", care trage spre el ceea ce este ascuns, este Sinele, respectiv în acest caz „theoria" sau simbolul închipuit al acestuia, care îi trebuie adeptului să zicem ca

108 *Der Geist Mercurius*.

109 Cf. printre altele *Mus. herm*., p. 112.

110 Cf. „extrahere cogitationem" (*Liber Plat. quart*., în: *Theatr. chem*., 1622, V, p. 144).

instrument.[111] *Extractio* este reprezentată figurat pe o imagine a *Pandorei*: o figură încoronată, prevăzută cu halo, ridică un *spiritus*, o făptură înaripată caracterizată prin halo, coadă de peşte şi braţe de şarpe, dintr-un bulgăre de pământ.[112] Acest monstru înseamnă *spiritus mercurialis*, sufletul materiei sau al lumii eliberat din lanţuri, *filius macrocosmi*, copilul născut în pământ al soarelui şi lunii, homunculusul hermafrodit etc. Toate aceste sinonime vor să descrie de fapt omul interior, în paralel sau în completare cu Cristos. Trebuie să trimit cititorul care vrea să se documenteze mai îndeaproape în legătură cu această făptură la expunerile mele anterioare din *Psihologie şi alchimie*, ca şi din *Contribuţii la simbolistica Sinelui*[113]. Rostopasca [*Chelidonium maius — N. t.*] era una dintre plantele medicinale şi ierburile fermecate cele mai îndrăgite ale Evului Mediu, fiind mai cu seamă — datorită sevei ei galbene, lăptoase — un leac contra opririi lactaţiei. Se numea şi „Hexenkraut"[114] [iarba vrăjitoarelor].

361 Vrem să ne îndreptăm acum spre celălalt ingredient al amestecului, şi anume *flores rosis marini*. Rozmarinul (*Rosmarinus officinalis*) este considerat în medicina veche un antidot; probabil din motive simbolice care s-ar putea afla în legătură cu numele său ciudat, aşa cum am menţionat mai sus. Roua care vine din mare înseamnă pentru alchimist o analogie bine-venită pentru *aqua permanens*, care nu este la rândul ei nimic altceva decât Mercurius.[115]

111 A se vedea în acest sens *Aion*, par. 239 şi urm.

112 Ed. Reusner, p. 253, şi *Psych. und Alch.*, fig. 232.

113 *Aion*, *ibidem*.

114 A se vedea Bächthold-Stäubli (ed.), *Handwörterb. d. deutschen Aberglaubens*, VII, s. v. Schellkraut.

115 Menţionat şi ca „ros Gideonis", cu referire la *Jud.* 6, 36 şi urm. O reprezentare oarecum antică. Cf. Macrobius, *Saturnalia*, VII, 16, p. 565: „… quaedam natura inest lumini <lunae>, quod de ea defluit, que humectet [sic] corpora, et velut occulto rore malefaciat" [… un lichid este în lună, care curge de pe ea în jos şi udă corpurile şi le umezeşte ca cu o rouă ascunsă]. Roua ca trezind morţii şi ca hrană a sfinţilor în *Zohar* (fol. 128 b). Roua luminii în gnosticism la Irenaeus, *Gegen die Häresien*, I, xxx, 3, p. 84 şi III, xvii, 3, p. 284. Roua ca Cristos la Romanus (Pitra, *Analecta sacra*, I, p. 237). Ca har al Domnului la

Ceea ce fac însă rozmarinul deosebit de important sunt mirosul şi gustul său plăcut. „Mirosul plăcut" al Sfântului Duh nu se întâlneşte numai la gnostici, ci şi în limbajul bisericesc[116], de asemenea desigur la alchimişti. La aceştia dăm ce-i drept şi mai des de mirosul puturos caracteristic pentru cele subpământeşti, şi anume *odor sepulchrorum*, mirosul de mormânt. Rozmarinul a fost folosit în chip variat în obiceiurile nupţiale şi ca vrajă în ale iubirii şi are de aceea o forţă de uniune (alchimică), ceea ce este deosebit de favorabil pentru scopul unei *coniunctio*.[117] Astfel, Sfântul Duh reprezintă *spiratio* care leagă Tată şi Fiu, după cum apare ocazional şi la alchimişti ca *ligamentum* dintre trup şi suflet. Aceste aspecte diferite ale rozmarinului înseamnă la fel de multe proprietăţi ce sunt conferite prin amestecare leacului fizic.

În Mercurialis găsim o plantă fermecată care, spre deosebire de 362
rozmarin, nu are de-a face cu iubirea, ci cu sexualitatea, deci cu o altă forţă ce leagă, care, după cum am arătat mai sus, poate stabili chiar şi sexul copilului. Crinul cel roşu, chintesenţă a sulfului, reprezintă partenerul masculin în cununia alchimică, deci pe *servus rubeus*, care se leagă cu *foemina candida*. Cu această figură se

Rabanus Maurus (Migne, P. L., CXII, col. 1040). Roua conţine „mellifluum Coeli nectar" [nectar al cerului curgând ca mierea] la Steebus (*Coelum sephirothicum*), p. 139). Hermes Trismegistus s-ar fi referit la rouă, când a spus în *Tabula smaragdina*: „Pater eius est Sol, mater eius Luna" (cf. ed. Ruska, p. 2). Apare de mai multe ori în *Turba* (de ex. Sermo LVIII, ed. Ruska, p. 160 şi urm.).

116 Theodorus Studites (Pitra, *loc. cit.*, I, p. 337): „Rectam fidem super unguentem olere fecisti" [Tu ai lăsa dreapta credinţă să miroasă mai bine ca balsamul]; (p. 341:) „Odore scientiae totum perfundit orbem" [Cu mireasma ştiinţei a umplut el întreaga lume]. În mandeism „mireasmă a vieţii puternice" (Lidzbarski, *Ginza, der Schatz oder Das Große Buch der Mandäer*, p. 110, 13). Pentru mirosul plăcut al Sapientiei cf. mireasma Maicii Domnului în templul de la Hierapolis şi în jurul lui (Lukian, *Von der syrischen Göttin*, p. 363 şi urm.) şi mireasma pomului vieţii în *Cartea Enoh* (Kautzsch, *Apokryph. und Pseudoepigr. des Alten Testaments*, II, p. 254). A se vedea apoi Nestle, *Der süße Geruch als Erweis des Geistes*, p. 95, şi Lohmeyer, *Vom göttlichen Wohlgeruch*, p. 41 şi urm.

117 Bächthold-Stäubli, *idem*, s. v. Rosmarin.

adaugă oarecum însuşi adeptul în băutură, şi pentru a confirma această legătură ca indestructibilă, el foloseşte sânge de om ca ingredient suplimentar. Cu această „sevă specială", cu care este pecetluit şi pactul cu diavolul, trebuie să fie întărit şi „ligamentum matrimonii" (legătura prin căsătorie) în mod magic.

363 Această mixtură ciudată vrea s-o lege autorul nostru cu „cerul vinului roşu sau alb sau al lui Tartarus". „Cerul", respectiv tinctura albastră, a fost sublimat, după cum s-a văzut mai sus, din mucozităţile vinului, respectiv din tartru. Aşa cum mucozităţile înseamnă reziduul de pe urma vinului evaporat, aşa semnifică *tartarus* ca tărâm de jos şi împărăţie a morţilor oarecum rămăşiţa sau precipitatul unei lumi ofilite, cândva vie. La Heinrich Khunrath „Sal Tartari Mundi maioris" este identic cu „Sal Saturni" şi „Sal Veneris".[118] Conţine „scintilla Animae Mundi" sau chiar asta este.[119] *Tartarus* este „Sal Sapientiae"[120]. „Sal Saturni" menţionat aici ne trimite la Cronos înlănţuit în Tartar. Plutarh îl identifică pe Typhon cu Tartaros.[121] Saturnus ca *maleficus* coincide cu asta. De aceea *sal tartari* are un ecou subpământesc şi sumbru, care aminteşte de moarte şi iad. Saturnus este ca plumb unul dintre cele mai cunoscute sinonime pentru *prima materia* şi de aceea *matrix* din care rezultă *filius philosophorum*. Acesta este căutata *substantia caelestis*, „caelum" etc.

364 Cum ne putem explica această stranie băutură fermecată? Oare Dorneus chiar crede că trebuie să amestecăm astfel de ierburi fermecate şi să distilăm din *tartarus* chintesenţa de culoarea aerului sau el se serveşte de aceste nume şi proceduri tainice pentru a exprima astfel un sens „moral"? Eu unul presupun că este vorba de ambele, căci este clar că alchimistul lucrează efectiv cu asemenea substanţe şi idei, după cum şi medicul în primul rând paracelsic a făcut terapie cu astfel de mijloace şi reflecţii. Dacă adeptul a fiert însă asemenea băuturi în retorta lui, atunci şi-a selectat cu siguranţă

118 *Von hyl. Chaos*, p. 263.
119 *Loc. cit.*, p. 264.
120 *Loc. cit.*, p. 260.
121 *Isis und Osiris*, 57, 3, p. 101 şi urm.

ingredientele după semnificaţia lor magică. El a operat, aşadar, cu *idei*, deci cu procese sau stări psihice, indicând acestea prin substanţele respective. O dată cu mierea au pătruns în mixtură plăcerea simţurilor şi bucuria de viaţă, iar astfel şi grija şi teama tainică din cauza „otrăvii", adică a pericolului mortal al încâlcelilor şi implicărilor lumeşti. Cu Chelidonia au intrat sensul şi valoarea supremă a „fiilor acestui pământ", Sinele ca totalitate a personalităţii, medicamentul „tămăduitor", şi anume cel care te face întreg, care este recunoscut chiar şi de psihoterapia modernă, în legătură cu iubirea spirituală, nupţială, exprimată prin rozmarin; şi pentru ca să nu lipsească elementul de jos, htonicul, Mercurialis adaugă senzualitatea împreună cu Rubeus, bărbatul îmboldit de pasiuni[122], sub simbolul crinului roşu. Cine îşi dă şi sângele, acela şi-a pus tot sufletul în cumpănă. Toate acestea sunt unite cu chintesenţa albastră, *anima mundi* extrasă din materia inertă, şi cu imaginea Domnului imprimată lumii, o mandală produsă prin mişcare circulară[123], adică omul întreg, conştient este predat Sinelui, deci acelui nou punct central al personalităţii care înlocuieşte Eul de până atunci. Aşa cum Cristos preia conducerea în conştiinţă şi pune capăt vieţii pur egotice, aşa păşeşte *filius macrocosmi*, fiul marilor lumini şi al întunecatului fund al pământului, în domeniul sufletesc şi prinde personalitatea omenească nu numai în înălţimea luminoasă a unei conştiinţe spirituale, ci şi în adâncimile întunecate, care nu înţeleseseră până atunci lumina apărută în Cristos. Alchimia era desigur conştientă de marea umbră pe care în mod evident creştinismul nu o stăpânea şi se simţea de aceea îmboldită să lase să iasă din fundul pământului un mântuitor, şi anume în analogie şi în complementaritate cu fiul Domnului apărut de sus.

Fabricarea „cerului" este un rit simbolic executat în laborator. 365
El trebuie să producă sub forma unei substanţe acea *veritas*, acea *substantia caelestis*, acel *balsamum* sau principiu vital care este identic cu *imago Dei*. Din punct de vedere psihologic asta nu înseamnă

122 Căci asta înseamnă Rubeus în arta geomantică multiplu exercitată pe-atunci.

123 Referitor la rotaţia mandalei, a se vedea Jung, *Über Mandalasymbolik,* par. 693 şi fig. 38, şi *Aion*, par. 408 şi urm.

decât o ilustrare a procesului de individuaţie cu ajutorul substanţelor şi procedurilor chimice, adică ceea ce numim noi astăzi *imaginaţie activă*. Asta reprezintă ca să zicem aşa o metodă care este folosită spontan de însăşi natura sau îi este inoculată pacientului prin instrucţiuni de către doctor. Ea apare şi este indicată de regulă când „dizolvarea" (analiza!) a constelat contrariile în asemenea măsură, încât o unificare sau compunere (sinteză!) a personalităţii devine o necesitate stringentă. O astfel de situaţie apare în mod necesar atunci când prin analiza conţinuturilor psihice, a atitudinii şi mai cu seamă a viselor, motivele şi imaginile complementare respectiv compensatoare şi adesea direct contrarii sunt conştientizate astfel încât conflictul care pare irezolvabil dintre personalitatea conştientă şi inconştientă devine evident şi deci critic. Acolo unde această confruntare se limitează la anumite aspecte parţiale ale inconştientului, conflictul este mai mult sau mai puţin irelevant şi soluţia simplă: ne plasăm cu înţelegere şi o anumită resemnare sau un resentiment corespunzător de partea raţiunii şi a convenţiei. Motivele inconştiente sunt atunci, ce-i drept, din nou refulate, ca mai înainte, dar inconştientul este totuşi întru câtva satisfăcut în măsura în care trebuie să facem conştient efortul de a trăi în conformitate cu principiile sale şi în plus ni se aminteşte constant prin resentimente supărătoare de existenţa refulatului. Dacă însă cunoaşterea umbrei este pe cât de completă posibil, atunci se iscă un conflict şi o dezorientare, un „da" şi un „nu" de aceeaşi intensitate pe care nu le mai putem despărţi printr-o decizie raţională. Nevroza clinică nu se mai poate transforma atunci în nevroza mai puţin frapantă a cinismului, a resemnării şi a resentimentului, adică nu ne mai putem ascunde antiteza îndărătul acestor măşti. Conflictul cere o soluţie adevărată şi pretinde un terţ, în care contrariile să se poată uni. Aici, intelectul obişnuieşte să eşueze cu logica lui, căci într-un contrast logic nu există un terţ. Ceea ce soluţionează nu poate fi decât de tip iraţional. Echilibrarea contrariilor este în natură mereu un proces, adică un procedeu energetic: acţionăm *simbolic* în semnificaţia cea mai proprie a cuvântului. Căci facem ceea ce exprimă ambele aspecte, aşa cum o cascadă ilustrează şi mijloceşte susul şi josul.

Ea este în acest caz terţul incomensurabil. În starea conflictului deschis şi incert apar vise şi fantasme care, aidoma cascadei, ilustrează tensiunea şi natura contrariilor, introducând şi declanşând astfel sinteza. Acest proces poate, după cum am spus, să survină spontan sau să fie iniţiat cu ajutorul artei. În cel din urmă caz alegem în mod adecvat un vis sau o altă imagine fantasmatică şi ne concentrăm asupra ei, pur şi simplu reţinând-o şi privind-o. Putem folosi ca punct de plecare şi o indispoziţie afectivă. Atunci este recomandabil să descoperim ce fel de imagine fantasmatică reiese din această stare de spirit, respectiv ce fel de imagine exprimă ea. Apoi reţinem această imagine, fixându-ne atenţia asupra ei. De regulă, ea se transformă fiind însufleţită prin simplul fapt al observării. Transformările trebuie notate cu grijă şi continuu, căci ele oglindesc procesele psihice din fundalul inconştient, şi anume în imagini care se compun din material mnezic conştient. În acest mod se unesc conştientul şi inconştientul, aşa cum o cascadă uneşte susul şi josul. Se dezvoltă de aici un lanţ de reprezentări fantasmatice, care iau treptat un caracter dramatic: din simplul proces devine acţiune. Aceasta este reprezentată mai întâi asupra unor figuri proiectate, iar aceste imagini sunt privite ca nişte scene derulându-se pe podium. Cu alte cuvinte, visăm cu ochii deschişi. Aproape întotdeauna există o înclinaţie pronunţată de a ne rezuma la discutarea sensului interior. În acest caz nu există desigur un progres real, ci infinite variaţiuni ale aceleiaşi teme, ceea ce nu este însă nicidecum scopul exerciţiului. Ce se prezintă pe scenă continuă să fie tot un proces din planul secund care nu-l priveşte de fapt deloc pe observator, şi cu cât este mai puţin atins de el, cu atât mai mic este şi efectul cathartic al acestui teatru particular. Piesa care se joacă nu vrea să fie privită numai în mod pasiv, ci să convingă la participare. Dacă observatorul înţelege că pe această scenă interioară se desfăşoară propria lui dramă, atunci peripeţia şi *lysis*-ul nu-i pot rămâne indiferente. El va remarca faptul că figurile care apar şi punctul culminant al problemei care se pregăteşte se află într-o relaţie intenţionată cu starea conştiinţei sale, că el este deci abordat de către inconştient care face să-i vină în minte imaginile sale

fantasmatice. Se simte de aceea îmboldit sau este îndemnat de medicul lui să se amestece el însuşi în spectacol şi să facă din piesa de teatru iniţială o adevărată dezbatere cu propriul său vizavi. Căci nimic nu rămâne în noi complet necontestat, şi nu există nicio poziţie a conştiinţei care să nu producă undeva în ungherele întunecate ale sufletului o negare sau o completare compensatoare, un asentiment sau un resentiment. Discuţia cu celălalt din noi merită efortul, căci învăţăm în acest fel să cunoaştem aspecte ale fiinţei noastre pe care nu am fi acceptat niciodată să ni le arate un altul şi pe care nu ni le-am fi admis niciodată noi înşine.[124] Nu este numai oportun, ci şi important şi foarte indicat de fixat în scris această întreagă procedură în momentul apariţiei ei, întrucât avem chiar noi nevoie faţă de noi înşine de dovezi scrise pentru a putea la nevoie preîntâmpina eficient tendinţa oricând gata pregătită de autoamăgire. Procesul-verbal este neapărat necesar în relaţia cu umbra, pentru a reţine faptele reale. Numai în acest mod riguros se poate obţine o înţelegere pozitivă a naturii complexe a propriei personalităţi.

6. CUNOAŞTEREA DE SINE

366 Exprimat în limbajul filosofilor ermetici, dezbaterea şi confruntarea conştiinţei (a personalităţii Eului) cu fundalul său, aşa-numita umbră, corespund unirii dintre spirit şi suflet în „unio mentalis", care constituie primul grad al *coniunctio*. Ceea ce numesc eu dezbatere sau confruntare cu inconştientul înseamnă pentru alchimist „meditaţia", despre care Rulandus[125] spune: „Vorbim de meditaţie când cineva ţine cu un altul, care însă este invizibil, dialoguri interioare, de pildă cu Dumnezeu pe care îl cheamă, sau cu sine însuşi, sau cu propriul său înger bun." Această definiţie

124 Cf. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, par. 341 şi urm.
125 *Lex. alch.*, s. v. meditatio, p. 327.

oarecum optimistă mai trebuie completată cu trimiterea la relaţia adeptului cu *spiritus familiaris* al lui, despre care se speră să fie bun. Mercurius, de exemplu, nu prea este în această privinţă un însoţitor de nădejde, după cum arată mărturiile alchimice. Pentru a înţelege psihologic al doilea grad, şi anume unirea lui „unio mentalis" la rândul ei cu corpul, trebuie să ne reactualizăm cum arată acea stare psihică ce rezultă dintr-o cunoaştere aproximativ completă a umbrei. Umbra stă, după cum se ştie, de obicei într-o opoziţie principială cu personalitatea conştientă. Această opoziţie este premisa pentru acea materie primă din care rezultă energia psihică. Fără ea ar lipsi tensiunea necesară. Acolo unde acţionează o considerabilă energie psihică nu doar putem ci chiar trebuie să ne aşteptăm la o tensiune şi o opoziţie interioară corespunzătoare. Opoziţiile sunt în mod necesar de natură caracterologică. Existenţa unei virtuţi pozitive se bazează pe o victorie asupra contrariului, şi anume asupra viciului corespunzător. Fără replica ei, virtutea ar fi palidă, ineficientă şi nereală. Caracterul de extremă opoziţie al umbrei în relaţie cu conştiinţa este îndulcit şi aplanat prin procesele complementare şi compensatoare din inconştient. Din ciocnirea dintre acestea şi conştiinţă iau naştere la urma urmei simbolurile unificatoare.

Confruntarea cu umbra produce mai întâi un echilibru mort, o 367
stagnare, care împiedică deciziile morale şi face convingerile ineficiente respectiv imposibile. Totul devine îndoielnic, drept care alchimiştii au numit în mod adecvat această stare iniţială *nigredo*, *tenebrositas*, *chaos* şi *melancholia*. Pe bună dreptate îşi are aici *magnum opus* începutul, căci este într-adevăr o întrebare la care aproape nu se poate răspunde cum să păşim în faţa realităţii în această stare de sciziune şi de sfâşiere. În măsura în care cititorul meu nu ar avea cunoştinţe mai detaliate legate nici de alchimie, nici de psihologia modernă a inconştientului, trebuie să-i atrag aici atenţia că în ziua de azi se ajunge numai extrem de rar într-o atare situaţie. Niciun om nu mai are înţelegere pentru perplexitatea unui cercetător care mânuieşte substanţe magice, şi există numai extrem de puţini care au făcut experienţa efectelor unei analize a incon-

ştientului asupra propriului trup, şi ca să zicem aşa nimănui nu-i vine ideea să întrebuinţeze ca obiect de meditaţie acele sugestii *obiective* pe care le fac visele. Dacă chiar se practică în ziua de azi vechea artă a meditaţiei, asta se întâmplă numai în cadrul anumitor cercuri religios-filosofice, unde se meditează atunci *la* ceva, şi anume la o temă *subiectiv* aleasă de observator în mod conştient sau indicată de un profesor, ca de exemplu în Exerciţiile Ignatianice* sau în anumite exerciţii teosofice, cu influenţe indice. Astfel de metode au numai valoare de creştere a concentrării şi de întărire a conştiinţei, dar nu au importanţă în ceea ce priveşte sinteza personalităţii. Dimpotrivă, ele folosesc scopului de a apăra conştiinţa de inconştient şi de a-l reprima pe acesta. Intră de aceea în discuţie şi din perspectivă medico-terapeutică în cazuri sau stări în care conştiinţa riscă să fie inundată de inconştient, existând de aceea pericolul unui interval psihotic.

368 Meditaţia şi contemplarea au în Occident în general o faimă proastă. Sunt considerate o formă deosebit de blamabilă de trândăvie sau o autooglindire patologică. Lumea nu are timp pentru cunoaşterea de sine şi nici nu crede că ea ar servi vreunui scop rezonabil. Nici nu merită deloc — după cum este dinainte ştiut — să te cunoşti pe tine însuţi, o dată ce poţi şti cu uşurinţă cine eşti. Se crede exclusiv în fapte şi nu se pun întrebări legate de cel care săvârşeşte faptele. Acestea sunt apreciate doar după anumite realizări evaluate colectiv. Că există un psihic inconştient o ştie curând publicul general mai mult decât o ştiu autorităţile, dar încă nu s-au tras concluzii din faptul că omul occidental stă faţă în faţă cu sine însuşi ca un străin şi că autocunoaşterea este una dintre artele cele mai dificile şi pretenţioase.

369 Dacă meditaţia se preocupă de produsele obiective ale inconştientului care devin spontan conştiente, atunci ea uneşte conţinuturi conştiente cu „inconştiente", deci cu acelea care nu survin dintr-un lanţ cauzal conştient, ci par să răsară dintr-un proces în sine inconştient. Noi nu putem cunoaşte psihicul inconştient, căci

* *Exerciţiile spirituale* ale lui Ignatiu de Loyola. (*N. t.*)

altminteri ar însemna că ar fi conştient. Doar îi presupunem existenţa, fiindcă avem motive bune s-o facem. O parte din conţinuturile inconştiente este proiectată, dar proiecţia ca atare nu este cunoscută. E atunci nevoie de meditaţie, deci de introspecţia critică pe de o parte şi de o cunoaştere cât se poate de obiectivă a obiectului pe de alta, spre a putea constata proiecţiile. Însă pentru „inventarierea" subiectului este indispensabil de înţeles proiecţiile ca atare, deoarece ele falsifică natura obiectului şi în plus mai conţin şi segmente care aparţin „efectivului" propriei personalităţi şi de aceea ar trebui integrate acesteia. Este unul dintre capitolele cele mai importante în cadrul procesului de lungă durată al cunoaşterii de sine. Căci în măsura în care suntem încâlciţi într-un mod inadmisibil în elemente străine prin intermediul proiecţiilor, Dorneus recomandă cu o anumită dreptate o atitudine aproape ascetică faţă de lume, pentru a desprinde sufletul din întortocherea şi capturarea sa în lumea corpurilor. „Spiritul" îl ajută aici, adică imboldul de a se cunoaşte pe sine, dincolo de orice iluzii şi înceţoşare produse prin proiecţie.

„Unio mentalis" reprezintă de aceea, exprimat în limbaj alchi- 370
mic ca şi psihologic, „cognitio sui ipsius", cunoaşterea de sine, cunoaşterea sa însuşi. Spre deosebire însă de prejudecata modernă că autocunoaşterea nu ar fi nimic altceva decât o ştiinţă a Eului, alchimia concepe Sinele ca pe o substanţă incomensurabilă Eului, ascunsă în întunecimea corpului, care este identică cu *imago Dei*.[126] Această viziune se suprapune perfect cu ideea indiană a lui Purusha-Atman.[127] Pregătirea psihică a misterului, cum o prezintă

126 Cf. *Aion*, par. 70 şi urm.

127 În alchimia chinezească este *chên-yên*, omul complet (τέλειος ἄνθροπος). „True Man… is the extreme of excellence. He is and he is not. He ressembles a vast pool of water, suddenly sinking and suddenly floating… When first gathered, it may be classified as white. Treat it, and it turns red… the white lives inside like a virgin. The squareness, the roundness, the diametre, and the dimensions mix and restrain one another. Having been in existence before the beginning of the heavens and the earth: lordly, lordly, and revered." [Omul adevărat… este maximum de excelenţă. El este şi nu este. El se aseamănă cu un iaz mare de apă, ba scufundându-se, ba plutind… Când este adunat pentru prima oară, poate fi clasificat ca alb. Tratează-l, şi devine roşu… albul trăieşte înăuntru, ca

Dorneus, înseamnă de aceea o încercare neinfluenţată de Răsărit de a iniţia o unire a contrariilor corespunzătoare marilor filosofii răsăritene şi de a instaura în acest scop un principiu eliberat de contrarii, asemănător lui Atman sau Tao. El îl numeşte o „substantia coelestis", ceea ce am desemna astăzi drept un *principiu transcendental*. Acest „unum" este „nirdvandva" (liber de cei doi, de opuşi), ca şi Atman (Sinele).

371 Dorneus nu a inventat el această idee, ci doar a exprimat mai clar ceea ce era încă de mult ştiinţă tainică a alchimiei. Astfel, citim deja în *Liber octo capitulorum de lapide philosophorum* al lui Albertus Magnus[128] despre *argentum vivum* (Mercurius non vulgi, adică Mercurius filosofic):

„*Argentum vivum* este rece şi umed şi Domnul i-a creat toate «minerae» (minereurile) şi el însuşi este ca aerul, este fugar în foc. În măsura în care rezistă câtva timp focului, va face opere minunate şi înalte, şi numai el este spiritul viu, şi în lume nu există nimic ce să-i fie asemenea, care să poată produce ce poate el… El <*argentum vivum*> este apa veşnică (*aqua perennis*), apa vieţii, laptele fecioarei, izvorul, „alumen"[129] (şi cine) bea de aici nu cade pradă morţii. Când este viu creează opere şi când este mort creează cele mai mari opere. Este şarpele care se bucură de sine însuşi, se fecundează singur, aflându-se în „ziua întâi" în durerile facerii, ucigând cu otrava sa toate metalele. El fuge de foc, dar înţelepţii au obţinut cu arta lor ca el să reziste focului, hrănindu-l cu pământul lui, până ce a suportat focul, şi apoi el creează operele şi transformările. Cum este transformat el, aşa transformă şi el... Se găseşte în toate minereurile şi are cu toate un «symbolum»[130]. Ia însă naştere din pământescul şi aposul mijlociu sau în

o fecioară. Tetragonalitatea, rotunjimea, diametrul şi dimensiunile se amestecă şi se îngrădesc reciproc. Existând înainte de începutul cerurilor şi pământului: măreţ, măreţ, înalt şi demn de cinste.] (Wei Po-yang, *loc. cit.*, p. 237 şi urm.)

128 *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 948 şi urm.

129 Aici un sinonim al lui Mercurius. A se vedea Rulandus, *Lex. alch.*, p. 32.

130 În sensul propriu al cuvântului: o monedă ruptă în două, ale cărei jumătăţi se potrivesc între ele. Cf. Aegidius de Vadis, *Dialogus inter naturam et filium philosophiae* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 107): „… concordantia et… quae discor-

mijloc între (*mediocriter*[131]) un ulei viu fin şi un spirit foarte fin (*multum subtili*). Din pământescul apos îşi are greutatea (*ponderositatem*), şi mişcarea de sus în jos, luminozitatea (*luciditatem*), lichidul şi culoarea argintie… *Argentum vivum* pare să aibă însă în mod vădit o substanţă densă, cum «monocalus»[132] depăşeşte chiar aurul în imensa lui greutate.[133] Dacă este în natura sa[134], atunci este atât de cea mai puternică alcătuire (*fortissimae compositionis*)[135], cât şi de o natură uniformă (*naturae uniformis*), căci doar nu este împărţit (nu *poate* fi împărţit). Nu se lasă în niciun fel descompus în părţi, pentru că fie se fereşte de foc cu toată substanţa sa, fie dăinuie cu ea în foc. De aceea se zăreşte în el <*argentum vivum*> în mod necesar cauza desăvârşirii."

Întrucât Mercurius este sufletul aurului şi, cum putem să adăugăm, şi al argintului, între acestea două trebuie efectuată conjuncţia.

„Secretul nostru definitiv constă în aceea că primim «medicina» care curge înainte ca Mercurius să se evapore... Nu a existat niciun corp mai demn şi mai pur decât soarele şi umbra sa, luna, fără de care nu se produ-

dantia, quam symbolizationem intelligimus" [… concordie şi… discordie, ceea ce înţelegem ca pe o simbolizare]. *Symbolum* înseamnă capacitatea de legare a elementelor; este „retinaculum elementorum" (Lullius, *Theorica*, în: *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 133).

131 În loc de *medioxime*, aflat în mijloc.

132 Probabil de la μονόκαυλος (bot.), cu o tulpină. Pesemne o greşeală de tipar, în loc de *monocolus* (μονόκωλος): cu un picior, monopod, sau în latina târzie, *monocoleus*: care are numai un testicul, care este semicastrat (Du Cange, *Glossarium* [V, p. 507], s. v.). Cel din urmă ar putea fi un indiciu la natura androgină a lui Mercurius. Conjectura „monocerus" (μονόκερως) poate fi luată în consideraţie, căci unicornul înseamnă Mercurius şi îi este bine cunoscut alchimiei secolului al XVI-lea şi mai cu seamă al XVII-lea. (A se vedea *Psych. und Alch.*, par. 518 şi 547.) Cu un singur corn este după Horapollo şi scarabeul, care într-un papirus din Leiden este identic cu Osiris (Preisendanz, *Pap. Graecae mag.*, II, p. 60).

133 Textul nu este în cea mai bună stare. Aşa că pun punct aici după „praeponderat" şi încep o nouă frază cu „Dum in sua natura".

134 Prin care se înţelege evident natura sa arcană [ascunsă, tainică].

135 Prin care se înţelege ceva de genul unei coeziuni.

ce niciun *argentum vivum* ce colorează... Deci cine se pricepe să-l lege pe acesta cu soarele sau luna ajunge la «*arcanum*» (substanţa ascunsă), care este numit sulful artei." (p. 952)

Mercurius este *prima materia*. La începutul operei aceasta trebuie dizolvată, şi corpurile dizolvate trebuie să fie transformate în „spirite" (*spiritus*). Transformarea are loc prin putrezire (*putrefactio*), care înseamnă acelaşi lucru cu *nigredo*, mormânt şi moarte. Spiritele sunt legate ca *sponsus* şi *sponsa*.

„Piatra este de natură apoasă, pentru că ea este rece şi umedă. Căci despre o astfel de compoziţie (*dispositio*) a corpului se spune că stă în chip vădit sau deschis. Lăţimea însă este această compoziţie medie (*media*), prin care se ajunge la adâncime. Ea este însă mijlocul între adâncime şi lăţime, precum şi între două extreme sau doi opuşi, iar trecerea de la un obiect la altul sau de la o extremă la altele este imposibilă, în afară de printr-o compoziţie medie. <Asta este posibil> întrucât piatra este de natură rece şi umedă." (p. 955)

Mercurius nu este numai *lapis*-ul ca *prima materia*, ci şi ca *ultima*, aşadar ca ţel al *opus*-ului. De aceea Albertus îl citează pe Geber: „Căci unul este piatra, altul remediul (*medicina*), şi în asta constă întregul *magisterium*." (p. 964)

372 Cu aceste cuvinte descrie Albertus Magnus cu peste trei sute de ani înaintea lui Dorneus *substantia caelestis*, *balsamum vitae* şi *veritas occulta*. Iar această descriere îşi are rădăcinile ei care se întind mult mai departe în trecut până în alchimia grecească, pe care nu vreau s-o aprofundez aici. Prezentarea amplă a lui Albertus ajunge pentru scopul nostru, întrucât ea descrie o substanţă transcendentală cu un număr considerabil de antinomii, aşa cum se cade într-un astfel de caz. Căci afirmaţii clare se pot face numai despre obiecte imanente, în schimb despre cele transcendentale se pot face doar aserţiuni antinomice. Aşa de exemplu sunt ele şi nu sunt (şi anume în experienţă). Chiar şi fizica este constrânsă de experienţă să emită afirmaţii contrare, şi anume când vrea să ilustreze stări de fapt transcendentale, ca de pildă natura luminii sau a celor mai mici

particule materiale care sunt reprezentate prin corpuscul şi undă. Astfel, *argentum vivum* este pe de o parte mercur material, pe de alta însă un „spirit viu", care trebuie să fie caracterizat prin toate sinonimele simbolice posibile; aceasta din urmă desigur numai atunci când este făcut rezistent la foc cu ajutorul artei. *Argentum vivum* este şi nu este o materie, el neposedând, ca substanţă ce există în mod natural, proprietatea rezistenţei la foc, dar putând s-o dobândească pe aceasta prin secretul artei şi să devină astfel un corp magic, care este la rândul său într-atât de miraculos, încât nu există şanse să fie întâlnit vreodată în realitatea noastră. Este exprimat astfel clar că mercurul e simbolul unei idei transcendente care pare-se că devine la el evidentă, şi anume dacă arta i-a conferit rezistenţă la foc. Se presupune pe de altă parte că aceste *qualitas occulta* îi sunt cel puţin potenţial încă dinainte inerente lui Mercurius, în măsura în care el reprezintă *prima materia* a tuturor metalelor, este „pater omnium metallorum" şi poate fi găsit în toate minereurile. El nu alcătuieşte numai punctul de pornire al procesului, ci şi rezultatul lui, şi anume *lapis philosophorum*. Este astfel de la bun început o excepţie importantă printre metale şi elementele chimice în general. Reprezintă ca să zicem aşa materia originară, din care Dumnezeu a creat toate făpturile materiale. Transformarea pe care i-o produce acesteia arta constă printre altele în faptul să i se atribuie o „greutate imensă" şi o totalitate indivizibilă. Această afirmaţie care sună mai întâi ciudat capătă însă şi un alt aspect dacă o comparăm cu viziunea modernă: materia este alcătuită din corpusculi elementari extraordinar, chiar „imens" de grei, care sunt într-un oarecare sens „uniformis naturae" şi aparent indivizibili. Ei formează pietrele de construcţie ale naturii şi conţin de aceea tot ce conţine şi natura, şi astfel fiecare constituie totalitatea universului. Din acest punct de vedere aproape pare că am avea de-a face aici cu o anticipare a marii descoperiri fizice a veacului nostru; pe când noi am fi cunoscut numai adevărul fizic al acestei intuiţii, nu însă implicaţiile simbolice care sunt legate de ea în spiritul medieval.

Dacă îndrăznim să comparăm discontinuitatea protonului şi a 373
cuantei de energie cu ideea lui Albertus, atunci se cuvine şi să în-

cercăm acelaşi lucru referitor la afirmaţiile simbolice. Acestea trimit, aşa cum indică interpretarea impunătoare a lui Dorneus, la aspectul psihologic al lui Mercurius. Pentru a evita repetiţii inutile trebuie să-mi îndrept aici cititorii spre cercetările mele anterioare asupra lui Mercurius şi a simbolurilor Sinelui în alchimie. Cine cunoaşte însemnătatea extraordinară a acestui concept al unei totalităţi psihice în psihologia practică precum şi teoretică a inconştientului nu va mai fi uimit că prin filosofia ermetică i se dă întâietate acestei idei sub aspectul lui *lapis philosophorum* înaintea tuturor celorlalte concepte şi simboluri ale sale. Asta a fost făcut clar în mod special de Dorneus într-un mod detaliat şi neechivoc, el putându-se raporta la cele mai vechi surse. Căci nu este nicidecum adevărat că alchimia şi-ar fi adus aminte abia către finele secolului al XVI-lea de o asemenea interpretare a *arcanum*-ului ei; mai degrabă, ideea Sinelui constituie cheia spre simbolurile centrale ale artei în toate veacurile în Europa, în Orientul Apropiat şi în China. Şi aici trebuie să vă trimit la una dintre lucrările mele anterioare.[136] Din păcate nu este posibil de epuizat bogăţia lumii alchimice de idei într-o singură carte.

374 Trebuie să mă mulţumesc aici să arăt că între simbolul *lapis*-ului şi noţiunea empirică a Sinelui există o relaţie neîndoielnică după părerea mea. Dacă punem în ecuaţie conceptul modern al Sinelui, atunci afirmaţiile paradoxale ale textului nostru se lămuresc fără prea mare dificultate. Mercurius este spirit şi materie; Sinele cuprinde, aşa cum arată simbolistica sa, sfera psihică precum şi cea corporală. Acest fapt se exprimă deosebit de clar în mandale.[137] Dar Mercurius este şi „apa" care, aşa cum accentuează textul, ocupă un loc de mijloc între volatil (aer, foc) şi fix sau solid (pământ), căci apare atât în starea de agregare lichidă cât şi în cea gazoasă, şi chiar ca solid sub forma gheţii. Mercurius are comun cu apa *aquaeositas*, fiind pe de o parte un metal şi amalgamându-se cu metalele în

136 *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst.* [A se vedea nota 46 din Capitolul IV — *N. t.*]

137 Cf. în acest sens dovezile din *Zur Empirie des Individuationsprozesses*; *Über Mandalasymbolik* şi *Mandalas.*

forma solidă, şi pe de altă parte lichid şi evaporabil. Compararea lui atât de frecventă cu apa îşi are temeiul mai profund în faptul că datorită asemănării lui uneşte în el toate proprietăţile numinoase pe care le are apa. Aşa se face că reprezentarea lui ὕδωρ θεῖον şi a lui *aqua permanens* a stăpânit alchimia începând cu acele vremuri îndepărtate când mai era încă apa sfântă şi binecuvântată a Nilului, până în secolul al XVIII-lea ca *arcanum* central. În decursul veacurilor creştine el a preluat, mai întâi sub influenţă gnostico-ermetică, semnificaţia lui *nous*, cu care era umplut acel crater divin, cu scopul ca oamenii care voiau să dobândească conştiinţă să se poată regenera în această baie a botezului, şi apoi pe aceea de *aqua doctrinae* pe de o parte şi de apă fermecată făcătoare de minuni, pe de alta. Identificarea deja foarte timpurie cu Hydrargyrum respectiv cu Mercurius a tras întreaga tradiţie Hermes Trismegistus în sfera şi aşa numinoasă încă din vechime a apei. Asta s-a putut întâmpla cu atât mai uşor cu cât aspectul său originar matern de „matrix et nutrix omnium" reprezintă o analogie greu de depăşit cu *inconştientul*. În acest fel, reprezentarea „apei" s-a putut dezvolta treptat spre acel imens paradox al lui Mercurius care este ca „fiu străvechi al mamei" spiritul ermetic şi ca trup chimic un mercur preparat magic.

„Şarpele care se bucură de sine însuşi" (*luxurians in seipsum*) 375
este natura democritică „ce se îmbrăţişează singură"[138], simbolizată prin „mâncătorul cozii", Ouroboros al alchimiei greceşti, care reprezintă un tip cunoscut tuturor de Mercurius. El este simbolul unirii contrariilor *par excellence* şi ilustrarea alchimică a expresiei proverbiale „Les extrêmes se touchent". În acest fel, Ouroboros simbolizează ţelul procesului, nu însă începutul, *massa confusa* sau haosul, care nu este caracterizat prin unire, ci prin cearta elementelor între ele. Denumirea „in uno dei parturiens" ([aflându-se] în ziua întâi în durerile facerii) se referă tot la Mercurius, acesta fiind numit (sub forma pietrei) „filius unius diei".[139] Această denumire

138 Berthelot, *Alch. grecs*, II, i, 3, p. 42.
139 Textual: „filius vnius (SVI) diei" (Khunrath, *Confessio*, p. 195).

se raportează la *Facerea* 1, 5: „Factumque est vespere et mane dies unus“: în acea zi a fost creată lumina. Ca „fiu al zilei întâi“ Mercurius este deci *lumina*. De aceea el este slăvit şi ca *lux moderna* şi ca o lumină peste toate luminile.[140] El este deci un copil de duminică* (fiind creat în *dies solis*), după cum ca planetă stă cel mai aproape de soare şi de aceea este considerat *filius solis*. În mod asemănător foloseşte „ziua întâi“ seraphicus dr Bonaventura (1221–1274) în *Itinerarium* al său, unde vorbeşte despre cele trei trepte ale iluminării (*triplex illustratio*): prima treaptă constă în faptul că trebuie să renunţăm la „corporal“ (*corporale*) şi la temporal (*temporale*), spre a ajunge la „primum principium“, care este spiritual şi etern şi se află „peste noi“, „adică să fim conduşi pe drumul Domnului“. „Oportet nos intrare ad mentem nostram quae est imago Dei aeviterna spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritatem Domini; oportet nos transcendere ad aeternum spiritualissimum et supra nos... haec est triplex illustratio unius diei.“[141] Căci „ziua întâi“ este tocmai acea zi în care a apărut lumina peste întuneric. Menţionez pasajul nu numai din acest motiv, ci şi ca o trimitere la cele trei grade de conjuncţie la Dorneus, care-şi au în mod vădit originea în exerciţiile religioase de contemplare ale Evului Mediu timpuriu. Paralela se poate recunoaşte clar în primul rând după îndepărtarea de lumea senzorială, în al doilea rând după îndreptarea spre lumea interioară mentală şi spre oculta „substantia caelestis“, *imago* şi *veritas Dei*, şi în al treilea rând după orientarea spre *unus mundus* transcendental, lumea potenţială şi extratemporală, despre care

140 De ex. Mylius, *Phil. ref.*, p. 244, şi *Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 381: „… et illumino omnia luminaria lumine meo“ [… şi eu luminez cu lumina mea toate luminile].

* *Sonntagskind* înseamnă în limba germană copil născut duminică, precum şi copil norocos. (*N. t.*)

141 Traducere: Trebuie să intrăm în spiritul [în text: „Geist“ — *N. t.*] nostru (mintea [în text: „Verstand“ — *N. t.*], *mind*), care este imaginea eternă spirituală, aflată în noi, a Domnului, şi asta este pătrunderea în adevărul Domnului; trebuie să trecem aici spre cel etern, cel mai spiritual şi spre ceea ce este peste noi… aceasta este tripla iluminare a zilei întâi (Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, p. 295).

vom mai vorbi mai jos. Însă înainte trebuie să ne ocupăm de aserţiunile lui Albertus despre natura lui *argentum vivum*.

Poziţia de mijloc atribuită lui Mercurius îi dă autorului nostru 376
prilejul unei reflecţii remarcabile: i se pare că termenul *latitudo* (lăţime) ar exprima „compoziţia medie“ (*dispositio media*), prin care s-ar ajunge la adâncime. Este „mijlocul dintre adâncime şi lăţime («media est inter profunditatem et latitudinem», p. 955), aşa ca între două extreme sau contrarii (*contraria*)“. Reprezentarea care îi pluteşte prin faţa ochilor este în mod evident cea a unei *cruci*, căci de adâncime ţine şi înălţimea.[142] Astfel este sugerată, aşadar, cuaternitatea, care aparţine de Mercurius quadratus. Acesta şi este format, sub aspectul *lapis*-ului, din cele patru elemente.[143] El ţine deci mijlocul cuaternităţii cosmice şi reprezintă astfel *quinta essentia*, unitatea şi extractul lumii fizice, adică *anima mundi*. Aşa cum am dovedit altundeva, acest simbol corespunde reprezentărilor moderne ale Sinelui.

7. *MONOCOLUS*

În mod clar pentru a scoate în evidenţă unitatea lui Mercurius, 377
Albertus foloseşte expresia „monocolus“ (cum trebuie citit desigur mai corect)*, *monopodul*. Am aproape impresia că avem de-a face aici cu o ἅπαξ λεγόμενον[144] alchimică, deoarece eu nu am întâlnit-o altminteri nicăieri în literatură. Utilizarea unui cuvânt rar sau bizar le serveşte de obicei alchimiştilor pentru a sublinia caracterul extraordinar al obiectului astfel exprimat. (Cu acest truc se poate face, după cum se ştie, ca şi banalul să pară neobişnuit!) Chiar dacă *monocolus* apare o singură dată ca cuvânt, nu este însă la fel şi ca imagine, căci monopodul se găseşte în mai multe manu-

142 Cf. *Ef.* 3, 18: „… quae sit latitudo et longitudo et sublimitas et profundum“.
143 Semnul alchimic pentru cele patru elemente este crucea.
* A se vedea nota 132 (*N. t.*).
144 O expresie unică.

Fig. 4. Cei doi monopozi

Fig. 5. „Revelaţia ocultului“

scrise alchimice ilustrate, mai cu seamă în Codex Parisiensis P. R. 14.765 deja menţionat, intitulat: „*Habraham le Juif*“[145], care, după cum arată titlul, trebuie să prezinte sau să înlocuiască probabil acea „carte a scoarţei“ [„Rindenbuch“]* a respectivului autor, a cărui lipsă alchimiştii o resimt dureros şi pe care o caută cu zel şi despre care relatează Nicolas Flamel în biografia lui. Această scriere mitică ce nu a fost găsită vreodată a fost reinventată şi în Germania, ceea ce nu are nimic a face cu manuscrisul nostru.[146] În ea se află la pagina 324 prima dintr-un şir de reprezentări de monopozi (fig. 4). În stânga un bărbat încoronat în veşmânt galben, în dreapta probabil un preot în alb cu o mitră. Fiecare are doar câte un singur picior. Legenda de sub imagine începe cu un semn care înseamnă ♀, adică: „La n en font qu'un“ (Aici se compun doar din unul). Asta se referă la textul precedent: „Car Il ni a qu'une seule chose, un medecine... et en Laquelle, consiste tout nôtre magistère; Il n y a que deux coadjuteurs qui se perfectionnent icy.“[147] Este vorba în mod evident de Mercurius duplex. Sus, în capitolul despre sulf, am atras atenţia că acesta este mai cu seamă în forma sa „roşie“ ca să zicem aşa identic cu aurul. Acesta din urmă este considerat în general „rex“. Asta ne-ar putea indica sceptrul roşu al regelui. Există, după cum am arătat, un sulf roşu şi unul alb; deci el este, de asemenea, duplex şi identic cu Mercurius. Sulful roşu reprezintă principiul masculin, activ al soarelui, sulful alb pe cel al lunii. Întrucât sulful este în general de natură masculină şi alcătuieşte pandantul sării feminine, cele două figuri masculine înseamnă probabil *animi* sub-

145 Pentru date, a se vedea mai sus, par. 257 şi nota [fotocopia în posesia autorului, p. 173].

* A se vedea cap. V, nota 179 (*N. t.*).

146 Eleazar, *Uraltes chymisches Werk*.

147 [Căci există numai un singur lucru, un medicament… şi în acesta constă tot *magisterium*-ul nostru. Există numai doi coajutători, care se perfecţionează aici.] Manuscrisul latinesc „Figurarum aegyptiorum“ aflat în posesia autorului are la fol. 19: „Duo tantum sunt coadiutores qui hic perficiuntur.“ Fig. 4 nu este luată din Cod. Par., unde se găseşte la p. 324, ci din Ms. „Figurarum“, fol. 20. Imaginile ambelor manuscrise corespund între ele.

stanţei arcane, care este mai adesea denumită *rex*, ca de exemplu la Bernardus Trevisanus.

Această separare sau unire ciudată se întâlneşte în diferite rân- 378
duri în manuscrisul nostru. Următoarea imagine (fig. 5) la pagina 331: regele din stânga are un veşmânt albastru şi un picior negru, cel din dreapta o haină neagră şi un picior albastru. Sceptrele ambilor sunt roşii. Legenda este următoarea: „C'est ainsy que cela se fait: de sorte que ce qui étoit caché se rende manifeste."[148] Asta se referă, aşa cum indică textul precedent, la *nigredo* aflată în curs de apariţie. Ea are semnificaţia de *mortificatio*, *putrefactio*, *solutio*, *separatio*, *divisio* etc., deci cea a unei stări de dizolvare, respectiv descompunere care precedă sinteza. Această imagine este urmată de o prezentare în care ambele făpturi sunt separate şi fiecare apare cu două picioare. Figura din stânga poartă coroana religioasă şi cea din dreapta coroana lumească, laică, şi anume corespunzător naturii pe de o parte ocult-spirituale, pe de alta pământesc-corporale a sulfului, menţionate în capitolul despre el. Făptura din stânga poartă un veşmânt care este în dreapta albastru şi în stânga negru, iar cea din dreapta invers. Aşadar, figurile se comportă una faţă de

148 Ms. „Figurarum" (fol. 27) are ca legendă a imaginii: „Sic fit, ut quod latuit, pateat." [Aşa se face că ceea ce era ascuns devine evident.]

[Culorile celui de-al nouălea an şi o jumătate în această lună ianuarie 1772 sunt reprezentate prin aceste două făpturi. La fel şi prin mortificarea mercurului nostru natural şi a apei moarte şi reduse într-o altă formă. — Un timp foarte lung/ şi prin putrefacţie, carbonificare, incinerare, fixare, coagulare lucrurile sunt întărite, dar asta se face în mod natural într-un timp foarte lung.]

[Par. 380: De aceea, spune filosoful: obţine acela arta care poate să manifeste ascunsul şi să ascundă manifestul. — Culoarea albastră după galbenul şofran care va duce după foarte mult timp la negreala completă sau la putrefacţie.

Par. 381: Rezultă acum o fixaţie inconstantă, iar moalele se întăreşte. Aposul devin terestru şi uscat: aşa rezultă o schimbare a naturii de la unul la altul; şi o aceeaşi culoare sub forma corbului negru şi că sulful mercurului masculin şi al femininului au devenit de aceeaşi natură. — Luaţi deci în numele Dumnezeului atotputernic acest pământ negru, mărunţiţi-l foarte fin şi va deveni ca un cap de corb.

Râd de legătura mea. De aceea filosofii spun să ne bucurăm când apare negreala.]

altă în mod complementar. Textul explică: „Les couleurs de la 9ème année et ½ ce mois de Janvier 1772 sont représentées par ces deux figures. De même aussy par la mortification de nôtre ☿ naturel et de l'eau morte et reduitte en une autre forme...“ Sub imagine (p. 333) scrie [sic]:

„Un très longtems { et par la Putrefaction, Calcination, inreration, fixation, coagulation les Choses sont rendues fixes, mais cela se fait naturellement par Un très longtems.“

379 Este vorba prin urmare desigur despre desăvârşirea lui *nigredo* care a survenit după perioada unei sarcini, adică separarea completă a lui Mercurius respectiv a celor două tipuri de sulf, deci a naturii fizice şi a celei spirituale, ceea ce corespunde la Dorneus „dezsufleţirii“ corpului şi producerii lui „unio mentalis“. După imaginea noastră una dintre făpturi este, în ceea ce priveşte culorile, imaginea în oglindă a celeilalte. *Se indică astfel faptul că între corp şi spirit există o relaţie complementară şi că unul reprezintă imaginea în oglindă a celuilalt.*[149] Acesta este pesemne sensul aluziei la revelarea ocultului, adică datorită lui „unio mentalis“ ceea ce este ascuns prin proiecţie în corp este conştientizat. În *nigredo*, „noaptea întunecată a sufletului“, se separă conţinuturile psihice de fixarea lor de corpuri şi se recunosc natura şi însemnătatea a ceea ce constituie relaţia.

380 În următoarea imagine (pagina 335) cele două făpturi se apropie din nou una de cealaltă (fig. 6). Culorile şi celelalte atribute sunt aceleaşi. Fiecare are numai un picior albastru. Legenda spune: „C'est pourquoy dit le Philosophe: celuy la obtient l'art qui peut manifester le caché, et cacher la manifeste.“ Jos scrie: „hic artem digne est consecutus“ (aici — sau acesta — a urmat demn arta), şi

149 Aşa cum Albertus presupune că aurul este „înăuntru“ argint, şi viceversa. Aş dori să trimit aici şi la visul despre magicianul negru şi magicianul alb, pe care l-am prezentat mai sus (*Opere complete* 14, vol. I, par. 76 şi urm.).

„La couleur Bleu après la Saffranée qui conduira Jusques à l'Entière noirceur ou putrefaction après un très long tems".

La pagina 337 regele (religios) apare în stânga imaginii lângă o 381
regină încoronată asemănător (fig. 7). Partea superioară a veşmântului său este neagră iar cea inferioară este albastră. Şi coroana lui este neagră, în timp ce partea interioară asemănătoare unei mitre a acesteia şi-a păstrat culoarea aurie. Are *un* picior albastru, care este negru la vârf, ca şi cum l-ar fi înmuiat în culoare neagră. Regina îmbrăcată în verde îşi introduce mâna în mâneca stângă evident goală a regelui, sugerându-se astfel probabil că ea apare în locul celeilalte jumătăţi a regelui, şi anume a celei lumeşti (trupeşti), ca, să-i zicem, „jumătatea mai bună". Picioarele ei sunt negre. Textul sună astfel: „Il se fait actuellement une inconstante fixation, tantôt le mol s'endurcit. L'aqueux (*aquosum*) se fait terrestre et sec: c'est ainsy qu'il se fait un Changement de nature de l'un a l'autre; et une même couleur en forme d'un noir Corbeau et que le ♁ (sulfur) du mâle ☿ et de la Femelle sont devenus d'une même nature." Legenda de dedesubt este următoarea: „Prenez donc au nom de Dieu tout puissant cette terre noire, reduisez la très subtilement et elle deviendra comme la tête d'un Corbeau." În text se relatează lângă cele două figuri, ca pentru explicarea lui *caput corvi*, că Silen (*Silène endormy*) a fost legat de oieri cu ghirlande de flori în toate culorile curcubeului şi, după ce îşi bea vinul, el spune: „Je ris de mon lien. Aussi les philosophes disent que quand la noirceur paroit Il faut se réjouir"[150], făcând observaţia că Troia a fost prefăcută în cenuşă după zece ani de asediu.

Această imagine constituie legătura dintre monopod (*monoco-* 382
lus) şi pământ (= corp). Ca pucioasă a lui Mercurius cel masculin el înseamnă o potenţă foarte activă[151], şi anume sulful roşu al

150 Pernety (*Les Fables égyptiennes et grecques*, I, p. 179) spune despre putrefacţie: „Elle nous découvre l'intérieur du mixte… elle fait… l'occulte manifeste. Elle est… la mort des accidentelles, le premier pas à la génération." [Ea ne descoperă interiorul mixtului… ea… revelează ocultul. Ea este… moartea a tot ce-i accidental, primul pas spre generare.]

151 Piciorul regelui este cel *drept*. Acesta este considerat din vechime ca fiind bărbătesc şi de bun augur. De aceea marşul trebuie început cu piciorul drept. În

aurului, respectiv *agens* al soarelui. Regele în veşmântul galben ca şofranul doar era iniţial aur şi soare, s-a transformat însă acum în negreală totală, în *sol niger*, şi chiar şi haina sa albastră care reprezintă cerul este învăluită în negreală.[152] Numai vârful cel mai de sus al coroanei mai arată aurul soarelui. În măsura în care doamna Terra poartă aceeaşi coroană (dar complet aurie), îşi trădează natura echivalentă regelui: ambele sunt *sulfura*. Am putea denumi sulful regelui drept *spirit* care, ascunzându-şi natura luminoasă în întuneric, se leagă cu regina.

383 Acest pământ este de natură apoasă, corespunzător quiproquo-ului din *Facerea* 1, 2 şi 6: „Terra autem erat inanis... et spiritus Dei ferebatur super aquas", şi „Fiat firmamentum in medio aquarum." Astfel, cerul poate îmbrăţişa marea în locul pământului. Asta ne aminteşte de mitul Osiris–Isis: Isis se împerechează cu spiritul decedatului Osiris şi din această unire iese zeul misterelor Harpocrate. Osiris joacă un anume rol în textele alchimice. Astfel, perechea frate–soră sau mamă–fiu este denumită pur şi simplu Osiris şi Isis.[153] Osiris este la Olympiodor[154] plumbul ca materie arcană şi principiul umedului[155], la Firmicus Maternus principiul vital.[156] Pentru interpretarea alchimică drept Mercurius intră în discuţie asimilarea naasenică a lui Osiris cu Hermes.[157] Ca şi acesta, el a fost reprezentat itifalic, ceea ce este semnificativ pentru monopod.[158] El

afară de aceasta, piciorul are şi o semnificaţie inconfundabil falică. (A se vedea Aigremont, *Fuß- und Schuh-Symbolik und Erotik*.)

152 El însuşi a devenit „pământ negru". La asta se referă cele de mai sus: „Prenez cette terre noire."

153 Maier, *Symb. aurae mensae*, p. 344 şi urm.

154 Berthelot, *Alch. grecs*, II, iv, 42, p. 95.

155 Corespunzător lui ὑγροποιὸς ἀρχή [principiu ce produce apă] la Plutarh (*Isis und Osiris,* cap. 33, p. 57).

156 „… frugum semina Osirim dicentes esse" [… ei spun că Osiris ar fi seminţele fructelor] (*De errore prof. relig.*, 2, p. 77).

157 Comparat, de asemenea, cu logos, şi cu cadavru sau mormânt (Hipolit, *Elenchos*, V, 8, 10, p. 91; V, 8, 22, p. 93; V, 9, 5, p. 98, şi V, 9, 8, p. 99).

158 Hipolit, *loc. cit.*, V, 8, 10, p. 91. Deşi în mitologia grecească nu există monopozi, nume ca Oedip, Melampus şi reprezentări ca aceea a unicului dinte şi a unicului ochi al phorkyadelor sugerează ceva asemănător.

Fig. 6. Puterea laică şi cea religioasă

Fig. 7. Perechea regească

este omul-Dumnezeu care moare şi învie, fiind deci paralel cu Cristos. Este de culoare μελάγχρους negricioasă[159] şi se numeşte de aceea Aithiops (etiopian, respectiv negru)[160], în uzul verbal creştin diavolul[161], în cel alchimist *prima materia*.[162] Acest contrast îl caracterizează pe Mercurius duplex. Vinul ca sânge al lui Osiris joacă un rol în textele magice antice.[163] Osiris este încă din textele egiptene de natură solară şi selenară, deci hermafrodit ca Mercurius.[164]

Corb (*corvus*) sau cap de corb (*caput corvi*) este denumirea tra- 384
diţională a lui *nigredo* (*nox*, *melancholia* etc.), adică a stării negre de *putrefactio*, *mortificatio*, *separatio*, *solutio* etc. Poate să aibă semnificaţia de *pars pro toto* ori să însemne şi „lucrul principal", principiul, ca de pildă *caput mortuum*, care ne indică iniţial capul lui Osiris cel „negricios"[165], mai târziu însă pe Mercurius philosophorum care, precum acela prin moarte şi înviere, este caracterizat prin transformarea într-o stare incoruptibilă. Astfel e invocat cel din urmă de către „Anonymus" din *Novum lumen chemicum*: „O coelum nostrum! O aqua nostra! et Mercurius noster!... O caput mortuum, seu faeces maris nostri... Et haec sunt aviculae Hermetis[166] epitheta, quae nunquam quiescit."[167] Această *avis Hermetis* este corbul, despre care se spune: „Et scitote quod caput artis est corvus, qui in nigredine noctis et diei claritate sine alis volat."[168] El este

159 Plutarh, *loc. cit.*, cap. 22, p. 37.

160 Doelger, *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze*, p. 64.

161 Marie-Louise von Franz, *Die Passio Perpetuae*, p. 467 şi urm.

162 *Theatr. chem.*, 1602, III, p. 854. În *Scriptum Alberti* (*Theatr. chem.*, 1602, II, p. 526), *nigredo*, respectiv *caput corvi*, este denumită „caput nigrum aethiopis".

163 Cf. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*, p. 204.

164 Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*, p. 23: „Sănătate ţie, Osiris… care răsari pe cer ca Re şi-ţi reînnoieşti aspectul ca lună."

165 A se vedea în acest sens Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, pp. 180, 303, 326.

166 Alminteri pasărea lui Hermes este gâsca.

167 [O, cerul nostru! o, apa noastră şi Mercurius al nostru!… o, cap de mort sau mâl al mării noastre… Şi acestea sunt epitetele micii păsări a lui Hermes, care nu se odihneşte niciodată.] *Mus. herm.*, p. 581 şi urm.

168 *Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 258: „Şi aflaţi că al artei cap este corbul, care zboară în negreala nopţii şi în claritatea zilei fără aripi."

un spirit neliniştit, ce nu doarme nicicând, „lapis noster aerus et volatilis“, piatra aeroasă şi volatilă, deci o fiinţă de o natură contradictorie.[169] E „cerul“ şi totodată „dejecţia mării“. Întrucât este numit şi „apă“, ne gândim la apa de ploaie, care vine din mare şi cade din cer. Reprezentarea norilor, a ploii şi a picăturilor de rouă apare de fapt destul de des în texte şi are o vechime considerabilă.[170] Deja într-un text pe papirus se spune: „Eu sunt mama zeilor,

169 *Loc. cit.*, p. 259.

170 (Despre apă) „Vocatur quoque rotunda aliqua nubes, mors itidem, nigredo, utpote tenebrae et umbra.“ [Se numeşte şi un nor rotund, de asemenea moarte, negreală, ca tenebrele şi umbra.] (*Liber Alze*, în: *Mus. herm.*, p. 327) De Rupescissa o numeşte „une nuee perse“ = albastru închis (*La Vertu et la propriété de la quinte essence*, p. 29). Menţionată, de asemenea, în *Turba* (ed. Ruska, p. 120 şi urm.) cu *umbra*. „Istud opus fit ita subito sicut veniunt nubes des caelo.“ [Această lucrare este înfăptuită atât de brusc, precum vin norii de pe cer.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 204) „Aqua nubis“ = Mercurius (Mylius, *Phil. ref.*, pp. 108 şi 304), la fel şi la Al-Iraqi (cf. Holmyard, *Abu'l-Quasim* etc., p. 420). „Nebulae nigrae“ = *nigredo* (Mylius, *loc. cit.*, p. 234; la fel şi în *Tractatus aureus* (1566, p. 15). Ἐκ Θαλάσσης ἀναβαίνει ἡ νεφέλη. (Din mare se ridică norul), τὰ <νέα> ὕδατα (noile ape), τὸ φάρμακον τῆς ζωῆς (remediul vieţii), care „îi trezeşte pe cei ce dorm“, se spune în foarte vechiul tratat al lui Komarios (Berthelot, *Alch. grecs*, IV, xx, 8, p. 293), asemănător şi la Rabanus Maurus, unde norul reprezintă „consolarea Sfântului Duh şi Înălţarea lui Cristos“ (Migne, P. L, CXII, col. 100 şi urm.). Celui din urmă îi corespunde remarca lui Komarios că „norii ce urcă din mare poartă ὕδατα τὰ εὐλογημένα (apele binecuvântate)“ (Berthelot, *loc. cit.*, IV, xx, 12, p. 295). Augustin compară apostolii cu norul de ploaie care reprezintă şi „occultatio creatoris in carne“ [ocultul creatorului în carne] (*En. in Ps.* LXXXVIII, 7, col. 1341 şi urm.). Tot aşa este prefigurat şi Cristos prin „columna nubis“ [coloana de nori], care i-a condus pe evrei prin deşert (*loc. cit.*, XCVIII, 10, col. 1523). *Idem* în *Ancoratus* lui Epifan. „De te nubes fluunt“ [De la tine se revarsă norii] spune Hildegard von Bingen despre Sfântul Duh (de Gourmont, *Le Latin mystique*, p. 136). Reprezentarea alchimică ar putea să fie influenţată de textul liturgic: „Rorate coeli desuper, et nubes pluant iustum: aperiatur terra et germinet salvatorem“ [„Picuraţi rouă de sus, voi ceruri, şi nourii să reverse ploaia dreptăţii! Pământul să-şi deschidă sânul ca să înflorească mântuirea“ — *Is.*, 45, 8]. Să ne gândim la ὗε κύε eleuzic [să aduci ploaie, să generezi] (Hipolit, *Elenchos*, V, 7, 34, p. 87). În mandeism, norul înseamnă femininul. Astfel, într-un text se spune: „Dincolo, dincolo mă aflu eu, Eu şi norul care s-a născut cu mine“ (Lidzbarski, *Ginza. Der Schatz*, p. 399).

numită cer; eu sunt Osiris, numit apă; eu sunt Isis, numită rouă; ... eu sunt Eidolos, asimilat adevăratelor fantome." Astfel vorbeşte un vrăjitor, care vrea să atragă un paredros (*familiaris*): el însuşi este un spirit şi deci înrudit cu *nocturna avis*. În tradiţie creştină, corbul este o alegorie a diavolului.[171]

Întâlnim aici forma primitivă, arhetipală a spiritului, care este 385
ambivalentă, după cum am arătat în alt loc.[172] Această ambivalenţă sau opoziţie apare şi în perechea de fraţi vechi-egipteană Osiris–Seth sau în opoziţia ebioneică dintre Cristos şi Satana. Căci corbul de noapte, bufniţa (*nycticorax*), este o *allegoria Christi*.[173]

Caput mortuum sau *colcothar* înseamnă astăzi o legătură roşie a 386
fierului redată prin recoacerea sulfatului feros, în timp ce *caput Osiridis* este negru, fiind numit de aceea şi *caput corvi*. *Aquarium sapientum* îl compară cu Cristos, al cărui chip ar fi fost „deformis omnino speciei" (cu nicio frumuseţe), corespunzător lui *Isaia* 53, 2.[174] Procesul de înnegrire are loc de obicei în 40 de zile, corespunzând celor 40 de zile dintre Paşte şi Înălţare sau postului de 40 de zile al lui Cristos în deşert sau rătăcirii de 40 de ani prin deşert a evreilor.[175] În arşiţa lui *nigredo* „*anima media natura* exercită domnia". Vechii filosofi ar fi numit această negreală „cap de corb" sau

171 Hugo Rahner a prezentat la sesiunea *Eranos* din 1945, într-o prelegere care nu a apărut în *Jahrbuch*, corbul ca fiind alegoria diavolului în literatura patristică.

172 *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*.

173 Bazat pe *Ps*. 102, 7: Ὡσεὶ νυκτικόραξ ἐν οἰκοπέδῳ, „sicut nycticorax in domicilio" [ca bufniţa în cuibul său] (Vulgata). De exemplu la Eucherius Lugdunensis, *De spiritualibus formulis*, V (Migne, P. L., L. [50], col. 750; de asemenea, la Rabanus Maurus (Migne, P. L., CXII, col. 1006). Cf. crucificarea corbului în: Jung, *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, par. 422. — Bazându-se pe povestirea relatată de Aelian despre corbul care, îmbătrânind, nu-şi mai poate hrăni puii şi se dă singur acestora ca hrană, Caussinus spune: „Corvus se pullis senio confectum praebet in pabulum: at Phoenix noster Christus dominus… se nobis in coelestem alimoniam praebuit." [Corbul se dă la bătrâneţe puilor săi ca mâncare, Phoenix Cristos al nostru… însă ni s-a dat nouă ca hrană cerească.] (*Polyhistor symbolicus*, p. 271) Corbul se dovedeşte astfel a fi o alegorie a lui Cristos, respectiv a ostiei.

174 În: *Mus. herm*., p. 117.

175 *Loc. cit*., pp. 91 şi 117.

„soare negru" („solem nigrum").[176] *Anima media natura* corespunde sufletului platonician al lumii şi Sophiei din Vechiul Testament.[177] Soarele este aici întru câtva învăluit de ea şi de aceea el este negru. Este o stare a incubaţiei sau graviditătii. Negrelii îi revine o mare însemnătate ca început şi punct de pornire pentru operă.[178] Ea este denumită în general „corb".[179] Importantă e în contextul nostru interpretarea lui *nigredo* ca *terra*.[180] Cea din urmă este, ca şi *anima media natura* sau ca Sophia, un *feminin* principial. Este pământul care (conform *Facerii*) se iveşte din ape.[181] Ea este însă şi „terra damnata", pământul damnat.[182]

387 *Caput mortuum* sau *corvi* este, după cum am menţionat mai sus, capul lui Osiris „cel negricios" ca şi cel al „etiopianului", respectiv al maurului din *Chymische Hochzeit*.[183] Capul e fiert într-un cazan

176 *Liber de arte chimica* (*Art. aurif.*, I, p. 610) menţionează în acest context o imagine trinitară: trei sori, negru, alb şi roşu. În comentariul la *Tractatus aureus* (*Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 703) se spune că există trei corbi pe muntele filosofilor: „Niger, qui caput est artis: albus, qui medium est et rubeus, qui finem rerum omnium imponit." [Unul negru, care este principiul iniţial al artei, unul alb, care este mijlocul, şi unul roşu, care aduce sfârşitul tuturor lucrurilor.] *Consilium coniugii* (*Ars. chem.*, p. 167) menţionează chiar o multitudine de corbi. În cartea *El-Habîb* (Berthelot, *La Chimie au moyen âge*, III, p. 100) Maria spune ca în roşu să fie recunoscut „capul lumii".

177 La care Mylius (*Phil. ref.*, p. 19) arată că dacă Lucifer ar fi avut *anima media natura* sau pe Dumnezeu în sine, nu ar fi fost izgonit în infern.

178 „Et cum videris materiam tuam denigrari, gaude: quia principium est operis." [Dacă vezi că materia ta este neagră, bucură-te, căci acesta este începutul operei.] (*Art. aurif.*, II, p. 258) „Caput corvi artis est origo." [Capul corbului este originea artei.] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 166)

179 „… antimonium, pix, carbo, corvus, caput corvi, plumbum, aes ustum, ebur ustum dicitur" [… este numit antimoniu, smoală, cărbune, corb, cap de corb, plumb, cupru ars, fildeş ars] (*Theatr. chem.*, 1602, I, p. 166).

180 „Ista nigredo nuncupatur Terra." [Această negreală se numeşte pământ.] (*Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 265)

181 „Et sic habes duo elementa, primo aquam per se, dehinc terram ex aqua." [Şi astfel tu ai două elemente, mai întâi apa în sine, apoi însă pământul din apă.] (*Ibidem*)

182 „Terra damnata seu caput mortuum" (Steinerus, *Dissertatio… De Antimonio*, p. 2).

183 Rosencreutz, *Chym. Hochzeit*, p. 73.

şi apoi fiertura e vărsată într-o bilă roşie. Astfel se realizează legătura cu χρυσέα κεφαλή (capul auriu) al alchimiei greceşti, ceea ce nu vreau decât să amintesc aici în treacăt, întrucât m-am preocupat în detaliu de această problemă altundeva. Maurul cununiei chimice ar putea fi identic cu călăul negru tot de acolo care decapitează persoanele regeşti. Căci la sfârşit i se taie şi lui capul.[184] În desfăşurarea în continuare a evenimentelor este decapitată o pasăre neagră[185], iar o figură ulterioară a metamorfozei lui suferă acelaşi destin. Decapitarea are semnificaţie de simbol, ca o separare a „intelligentiae" de „passio magna et dolor", pe care o produce natura sufletului. Este o emancipare a gândirii ce sălăşluieşte în cap, a lui „cogitatio", o eliberare a sufletului din „cătuşele naturii".[186] Ea corespunde intenţiei lui Dorneus de a realiza o „unio mentalis in superatione corporis".

Maurul (sau etiopianul) este omul negru, adică păcătos, pe care 388
îl compară deja Hilarius (m. 367) cu corbul („corvus in formam peccatoris constitutus").[187] În *Chymische Hochzeit* apare un rege negru, iar Mylius înfăţişează în figura 24 relaţia dintre rege şi regină sub forma simbolului a doi corbi care se luptă între ei.[188] Aşa cum corbul reprezintă sufletul negru al omului, aşa reprezintă *caput corvi* capul omului, respectiv cutia craniană (*testa capitis*), care serveşte în alchimia sabeică drept vas al transformării.[189] Sabeii

184 *Ibidem*.

185 *Loc. cit.*, p. 97.

186 Cf. *Lib. Plat. quart*. (*Theatr. chem*., 1622, V, p. 186). Referitor la ritul magic sabeic al separării capului cf. cercetarea mea despre *Die Visionen des Zosimos*, par. 93 şi urm.

187 *Tract. super Psalmos*, CXLVI, 12 (Migne, P. L., IX, col. 874).

188 *Phil. ref*., p. 190. Sunt cele două suflete de rege şi regină care se confruntă aici. Cf. povestea lui Aristeas, despre care se istorisea că sufletul lui a fost văzut zburând din gura lui sub forma unui corb (Plinius, *Nat. hist.*, lib. VII, cap. lii). Aşa cum corbul este negrul, aşa este porumbelul simbolul luminos al sufletului. O luptă între corb şi porumbel în *Chym. Hochzeit*, p. 14.

189 „Vas autem necessarium in hoc opere oportet esse rotundae figurae: Ut sit artifex huius mutator firmamenti, et testae capitis." [Vasul trebuie să fie însă în mod necesar de formă rotundă, pentru ca *artifex* să poată transforma firmamentul şi cutia craniană.] (*Lib. Plat. quart.*, *loc. cit*., p. 150 şi urm.)

erau suspectaţi de practici magice care presupuneau uciderea unui om. „Testa capitis videlicet capitis elementi hominis“ are de aceea un aspect cam sinistru, căci ei aveau nevoie de un craniu uman, pentru că acesta conţinea creierul care era sediul inteligenţei. „Iar inteligenţa există în fiecare organ, căci ea guvernează sufletul şi îl ajută întru eliberarea sa.“[190] „*Corpus rotundum* a construit în jurul său ţeasta ca pe o cetate, s-a înconjurat de această apărare şi şi-a deschis ferestre în ea“, şi anume cele cinci simţuri. „Corpul rotund“ însă, „fiinţa, forma formelor şi specia speciilor, este omul“.[191] De dragul lui „rotundum“[192] nu este vorba, desigur, de omul primordial empiric, ci de cel „rotund“, adică perfect τέλειος ἄνθπωπος. „El a tras apoi sufletul spre lumea superioară, pentru ca să-l ajute să-şi dobândească libertatea. Lumea superioară are întotdeauna un efect în om care constă într-o perfectă inspiraţie a acestuia, şi anume a omului la moartea sa, şi nu lipseşte sosirea la firmament, până ce se întoarce la locul său ceea ce a pornit de la lumea superioară...“[193] Lumea superioară (*mundus superior*) este „lumea lumilor“ (*mundus mundorum*), în mod evident *mundus potentialis* al lui Dorneus, care s-a inspirat din acest text, pe care nu-l menţionează însă, după cum apar la Dorneus şi reprezentările cetăţii, ale lui „castrum sapientiae“[194] şi ale feresterelor („spiraculum vitae aeternae“).

190 *Loc. cit.*, p. 187: „Locus superior est cerebrum, et est sedes intelligentiae.“ [Locul superior este creierul şi acesta este sediul inteligenţei.]

191 *Loc. cit.*, p. 186: „Et animal forma formarum, et genus generum est homo.“

192 „Vas autem factum est rotundum, ad imitationem superius et inferius. Est namque aptius rerum ad id cuius generatio quaeritur in eo, res enim ligatur per suum simile.“ [Vasul este însă format rotund, spre imitarea lumii superioare şi inferioare. Căci aşa este mai adecvat pentru generarea aspirată în el, întrucât fiecare lucru este legat prin ceea ce-i este similar.] (*Loc. cit.*, p. 150)

193 „Mundus superior habet semper effectum in homine, et perfecta inspiratio eius scilicet hominis in morte sua, usque ad firmamentum, nec deest perventio, donec revertatur, quod egressum est de mundo superiori, ad locum suum“ (*loc. cit.*, p. 186).

194 „Videtisne relucens illud et inexpugnabile castrum <*scl.* sapientiae>?“ [Vedeţi voi acea cetate strălucitoare, inexpugnabilă <a înţelepciunii>?] (*Spec. phil.*, în: *Theatr. chem.*, 1602, I, p. 278) „… veritas est… inexpugnabile castrum… Hac

Vasul rotund sau cetatea este cutia cranianã. „Organul divin“, 389
spune *Liber quartorum*, „este capul, pentru cã el reprezintã locuința pãrții divine, și anume a sufletului.“ De aceea filosoful „a înconjurat acest organ cu o grijã mai mare decât alte organe.“ „El atrage (din cauza rotunjimii sale) firmamentul și este atras de acesta; și este atras într-un mod similar de cel ce atrage pânã ce atracția ajunge la inteligențã la sfârșitul ei. Omul este mai demn decât animalele și mai apropiat de ceea ce este simplu: și anume, datorità inteligenței.“ Ceea ce este simplu (*simplex* sau *res simplex*) este *unum*[195], „natura caelestis“ a lui Dorneus, rotundul și perfectul, firmamentul sau „caelum“ din om.[196] „Platon este de pãrere“, spune textul,

in arce verus… continetur ille thesaurus, qui… asportatur hinc post mortem.“ […adevãrul este… o cetate inexpugnabilã… În aceasta este conținutã acea comoarã adevãratã… care este luatã de aici dupã moarte.] (*Phil. med.*, *loc. cit.*, p. 458) „Castellum“ este o *allegoria Mariae* (Godefridus, *Homiliae dominicales*, în: Migne, P. L., CLXXIV, col. 32). Dorneus distinge patru cetãți, care sunt, ca sã zicem așa, situate una peste alta: cea mai de jos e de cristal și-l adãpostește pe „philosophicus amor“; a doua este argintie și o conține pe Sophia; a treia este de diamant (*adamantina*) și numai puțini ajung acolo „per dininum numen… assumte“ [luați la poruncã divinã]; a patra, în fine, este de aur, dar invizibilã („con cadit sub sensum“ [neperceptibilã pentru simțuri]), un paradis, „aureus perpetuae felicitatis locus, solicitudinis expers, et omni repletus gaudio perenni“ [un loc de aur al fericirii eterne, fãrã griji și umplut cu orice bucurie veșnicã] (*Spec. phil.*, *loc. cit.*, p. 279). Cf. în acest sens cele patru trepte ale transformãrii din *Lib. Plat. quart.*, explicate în *Psych. und Alch.*, par. 366 și urm.

195 În *Elucidarium* al lui Honorius din Autun (MIGNE, P. L., CLXXII, col. 1179) se spune: „Creatura in divina mente concepta est simplex, invariabilis et aeterna, in se ipsa autem multiplex, variabilis, transitoria.“ [Creatura a fost concepută în mintea divinã ca ceva simplu, invariabil și etern, ea este însã în sine multiplã, variabilã, trecãtoare.]

196 În gnosticismul islamic se spune cã în epoca Fecioarei din dorința acesteia a apãrut îngerul Hãrûs. Acesta a luat spiritele de pe planete și de pe semnele zodiacului, din forțele cerului și ale pãmântului, 360 în total, și l-a creat din ele pe omul Adamãnûs dupã forma cerului suprem (deci rotund!). El era uriaș ca și Hãrûs. Hãrûs corespunde lui ἄνω ἄνθρωπος [omul superior]. Această concepție vãdește în mod clar influențã sabeicã (Reitzenstein și Schaeder, *Studien zum antiken Synkretismus*, p. 114). Cf. în acest sens ᾧ οὐρανὸς κεφαλὴ [care are cerul drept cap] (Reitzenstein, *Poimandres*, p. 16) și descrierea mi-

„că omul a cărui dreptate e cea mai înaltă ajunge la substanţa abundentă (*largam*) de sus, dacă el este asimilat prin opera sa cu locul suprem."[197] Aici se explică în amănunt în ce măsură producerea lui „caelum" pe de o parte trage firmamentul înstelat şi astfel influenţele planetelor (respectiv spiritele planetelor) înăuntru în microcosmos şi cum, pe de altă parte, omul este apropiat prin aceeaşi operaţiune de „substanţa de sus", şi anume de *anima mundi*, respectiv de *res simplex* sau de „unul".

390 În *nigredo* creierul este întunecat. Astfel, o reţetă Hermes citată de *Rosarium* spune: „Ia creierul... freacă-l cu oţetul cel mai tare sau cu urina băiatului[198], până se întunecă."[199] Această întunecare şi înnoptare este totodată o stare a minţii denumită, după cum am văzut, direct drept melancolie. În *Aurelia occulta* există un pasaj unde substanţa transformării spune despre sine însăşi în starea de *nigredo*:

„Sunt un spirit caduc şi slab, cu porecla balaur; de aceea sunt închis într-o peşteră, ca să fiu răscumpărat prin coroana regească... o sabie de foc îmi produce chinuri mari; dar moartea îmi slăbeşte carnea şi oasele;... Sufletul şi spiritul mă părăsesc, o otravă cumplită, sunt comparat cu corbul cel negru; căci asta-i răsplata răutăţii; în colb şi ţărână zac eu ca din trei să devină Unul. O, suflet şi spirit, nu mă părăsiţi, ca să pot zări din nou lumina zilei şi să răsară din mine acel erou al păcii pe care ar dori să-l zărească tot pământul."[200]

391 Ceea ce descrie textul nostru din Abraham Le Juif referitor la persoana regelui sună ca un mitologem: soarele, regele albastrului cer, coboară pe pământ şi se face noapte, iar el se uneşte cu femeia sa, Terra, sau cu marea. Se poate, desigur, presupune că imaginea primordială a lui Uranus şi a Geei formează fundalul tabloului nostru. De asemenea, pentru corb intră în discuţie ca desemnare a

crocosmosului în *Sacramentarium* al lui Honorius din Autun [Migne, P. L., CLXXII, col. 773]: capul este rotund ca cerul şi cei doi ochi sunt soarele şi luna.

197 *Theatr. chem.*, 1622, V, p. 189.

198 Ambele sinonime cu *aqua permanens*.

199 *Art. aurif.*, II, p. 264.

200 În: *Theatr. chem.*, 1613, IV, p. 569 şi urm.

Fig. 8. *Nigredo* (*Theatrum chemicum*, 1613, IV, p. 570)

acestei situaţii noaptea creatoare a imnului orfic[201], care a fost numită o pasăre cu aripi negre şi a fost fecundată de vin (πνεῦμα). Copilul acestei legături, la care putem face referire deja aici, este oul de argint care, în măsura în care conţine, după concepţie orfică, sus cerul şi jos pământul, este în sine la rândul său un cosmos, adică *microcosmus*. Exprimat alchimic, acesta din urmă este *ovum*

201 Tratatul *Introitus apertus* spune: „Moriente leone nascitur corvus." [Când moare leul se naşte corbul.] Când leul, şi anume *concupiscentia*, moare, survine negreala morţii. „O triste spectaculum et mortis aeternae imago: at artifici dulce nuntium!… Nam spiritum intus clausum vivificum scias, qui statuto tempore ab Omnipotente vitam hisce cadaveribus reddet." [O, spectacol trist şi imagi-

philosophicum. Alchimia franceză a secolului al XVIII-lea cunoştea regele, adică sulful roşu (fierbinte) al aurului, şi îl numea Osiris, iar umedul (*aquosum*) era numit Isis. Osiris era „le feu caché de la Nature, le principe igné... qui anime tout", Isis, „le principe matériel et passif de tout".[202] Îmbucătăţirea lui Osiris corespunde lui *solutio*, *putrefactio* etc. Despre cea din urmă, Dom Pernety[203], de la care provin aceste citate, spune: „solutio corporis est coagulatio spiritus". Negreala îi aparţine lui Isis. (Despre veşmântul ei Apuleius spune: „palla nigerrima, splendescens atro nitore".) Dacă cerul sau soarele se înclină spre ea, sunt învăluite de negreala ei.

392 Relaţia fantasmei alchimice cu imaginile primordiale ale mitologiei greceşti este un fapt prea cunoscut pentru a mai trebui dovedit în mod special. Incestul cosmogonic frate–soră[204], ca şi creaţia în genere au fost dintotdeauna model pentru marea operă a alchimiştilor. Dar noi căutăm zadarnic în tradiţia greco-romană monopodul miraculos de puternic. Îl găsim însă în mitologia vedică, şi anume într-o formă extrem de semnificativă pentru textul nostru, ca atribut al zeului soarelui Rohita[205] (soarele roşu), care este numit ţapul cu un picior[206] (*Aga Ekapâda*). În imnul XIII, 1, din *Atharva-Veda* el este slăvit împreună cu soţia sa Rohinî. Se spune despre ea: „Rise up, O steed, that art within the waters" (1) şi „The steed that is within the waters

ne a morţii eterne, totuşi o vestire bine-venită pentru *artifex*… Căci tu trebuie să ştii că spiritul închis aici este dătător de viaţă, aşa încât la timpul stabilit va da viaţă acestor cadavre dinspre Dumnezeu.] În noaptea întunecată a *nigredo* acţionează însă spiritul care dă viaţă, aşa cum ştie adeptul (*Mus. herm.*, p. 691).

202 Altfel este considerat, într-o concordanţă mai bună cu tradiţia antică, principiul umedului. [… focul ascuns al naturii, principiul de foc… care animă tot — principiul material şi pasiv a tot (I, p. 265)].

203 *Les Fables égyptiennes et grecques*, I, p. 287 [dizolvarea corpului este coagularea spiritului]. — [Apuleius, *Metamorphosis*, Cartea 11, p. 225: Un palton negru ca tăciunele strălucind în cel mai întunecat luciu.]

204 Cf. Kerényi, *Die Mythologie der Griechen*, p. 23 şi urm.

205 Sinonim cu Surya (= soare) [*Atharva-Veda*, XIII, 1, 32, p. 211].

206 Făcând abstracţie de capra care se *caţără sus*, ţapului îi revine mai cu seamă o semnificaţie sexuală, asemănătoare piciorului. (A se vedea mai sus, par. 382!) Având în vedere situaţia (*coniunctio*) acest aspect nu este lipsit de importanţă. (Cf. şi ceea ce am consemnat ceva mai sus despre Mercurialis, par. 362 şi urm.)

has risen up“ (2).[207] Imnul începe cu această invocare către Rohinî ce este astfel unită cu Rohita, care şi-a atins prin escaladare locul său suprem pe cer. Paralela cu textul nostru francez este atât de evidentă, încât ar trebui să conchidem că există o dependenţă literară, dacă am putea dovedi cumva că autorul avea cunoştinţă de *Atharva-Veda*. Numai că este ca şi imposibil să aducem această dovadă, căci literatura indiană a devenit cunoscută abia pe la cumpăna dintre secolele XVIII–XIX, şi asta pentru început doar sub forma aşa-numitului *Oupnek'hat* al lui Anquetil du Perron[208], o culegere din Upanishade în limba persană pe care el a transpus-o în latină.[209] În schimb, *Atharva-Veda* a fost tradusă abia în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea.[210] Dacă vrem să explicăm paralela trebuie prin urmare să ne raportăm la corelaţia primordială în arhetip.

Din toate acestea rezultă că imaginea noastră reprezintă unifi- 393
carea spiritului cu realitatea materială. Nu mai este *aurum vulgi* care formează legătura, ci *spiritus auri*, întru câtva doar una dintre jumătăţile (cea dreaptă) lui *rex*. Regina este un *sulfur*, adică tot un extract sau *spiritus* al pământului ori apei, deci un spirit htonic. Spiritul „masculin“ corespunde lui „veritas“ sau „substantia coelestis“ a lui Dorneus, aşadar cunoaşterii luminii interioare, a Sinelui, a lui *imago Dei*, care este unită aici cu corespondenţa ei htonică, spiritul feminin al inconştientului. Acesta din urmă este personificat empiric în figura psihologică a *animei*, ce nu trebuie confundată însă cu

207 *Hymns of the Atharva-Veda* (*Sacred Books of the East*, XLII, xiii, 1, 6, p. 208). *Ekapada* se numeşte şi unitatea metrică [a versurilor] „şchioapă“, „cu un picior“ (grec. μονοποδία) şi μονοποδιαîος *agá ékapād* are şi sensul secundar de „cel ce mână turmele, cioban“ şi de „nenăscut“ respectiv etern. Macdonell, *Sanskrit-Engl. Dict.*, s. v., şi *Sacred Books*, XLII, p. 664. [Ridică-te, o, capră (gloabă, iapă etc.), care eşti în ape. — Capra (*idem*) care este în ape s-a ridicat.]

208 A trăit între 1731 şi 1805. *Oupnek'hat* a fost tipărit în 1802/1804. Prima traducere germană în 1808.

209 După cum se ştie, acest text joacă un rol mare la Schopenhauer. Există în *Oupnek'hat* un capitol [VII, 84, p. 272 şi urm.] intitulat „Oupnek'hat Naraïn“, care constituie un extras din *Atharva-Veda*. Dar despre *ékapād* nu se găseşte acolo nimic.

210 Grill, *Hundert Lieder der Atharvaveda*.

anima filosofilor noştri medievali, care înseamnă o simplă *anima vegetativa* (filosofică), un *ligamentum corporis et spiritus*. Acea *regina* din alchimie constituie o corespondenţă a *animei* psihologice.[211] *Coniunctio* apare deci aici ca unire a unei conştiinţe (spirit), diferenţiate prin cunoaştere de sine, cu un sens sau spirit ce a fost abstras din conţinuturi în prealabil inconştiente. El ar putea fi conceput şi drept chintesenţă a acelor imagini fantasmatice care ajung în conştiinţă fie spontan, fie susţinute de imaginaţia activă şi care reprezintă în totalitatea lor o viziune de natură morală sau compensatoare aflată într-o relaţie contrastândă sau compensatoare cu conştiinţa. Dar, mai întâi şi în mod nemijlocit, aceste imagini nu sunt nimic mai puţin decît „morale" şi „intelectuale", ci oarecum nişte evidenţe concrete, care trebuie întâi interpretate. Alchimistul chiar le foloseşte ca un soi de *termini technici* şi încearcă să exprime prin ele proprietăţile tainice pe care le atribuie substanţelor lui chimice. Psihologul, în schimb, nu le priveşte ca alegorii, ci ca simboluri autentice, care indică nişte conţinuturi psihice secrete ce nu sunt cunoscute, ci doar bănuite, nişte idei şi nişte imbolduri, aşa-numite „idées forces" ale inconştientului. Modul său de a privi lucrurile se întemeiază pe experienţa că acele corelaţii care nu pot fi întâlnite în experienţa senzorială îşi au originea în creaţiile fantasmatice care, la rândul lor, se bazează pe cauze psihice. Ultimele, ce-i drept, nu pot fi percepute direct, ci deduse doar prin concluzii. Psihologul este sprijinit în această muncă de materialul fantasmatic modern. Acesta este produs din abundenţă în psihoze, vise şi în imaginaţia activă pe parcursul tratamentului psihic şi dă posibilitatea unei cercetări exacte, căci autorul fantasmelor poate fi interogat. În acest mod se pot stabili cauzele psihice. Aceste imagini au adeseori o asemănare atât de uluitoare cu unele motive mitologice, încât nu putem să nu considerăm cauzele fantasmelor individuale ca fiind aceleaşi cu cele care sunt hotărâtoare şi pentru imaginile colective, respectiv mitologice. Cu alte cuvinte, nu există nici un motiv evident pentru a presupune că oamenii ar fi fantazat în alte

211 A se vedea prezentarea mea în: *Aion*, par. 20 şi urm.

timpuri din cu totul alte cauze sau că imaginile lor fantasmatice ar fi rezultat din cu totul alte „idées forces“ decât o fac în ziua de azi. Din monumentele literare ale veacurilor şi mileniilor trecute se poate recunoaşte cu suficientă certitudine că cel puţin realităţile general-umane au fost percepute şi gândite în toate timpurile la fel sau în orice caz foarte asemănător. Dacă lucrurile nu ar sta aşa, atunci orice istoriografie inteligentă şi orice înţelegere a textelor istorice ar fi imposibile. Există desigur diferenţe care îndeamnă în toate cazurile la prudenţă, dar aceste deosebiri sunt de obicei de natură superficială şi îşi pierd însemnătatea cu cât pătrundem mai adânc în sensul motivelor fundamentale.

Aşa este şi limbajul alchimiştilor la prima vedere total diferit de 394
terminologia noastră psihologică şi de formularea noastră psihologică de noţiuni. Dar dacă le tratăm simbolurile în aceeaşi manieră pe care o aplicăm fantasmelor moderne, atunci rezultă un sens ce l-am exclus încă dinainte din problematica noastră modernă. Obiecţia evidentă că e posibil ca sensul dedus din materialul fantasmatic modern să fi fost transpus în mod necritic asupra unui material istoric, în timp ce alchimiştii doar ar fi interpretat cu totul altfel, este înlăturată prin dovada că alchimişti recunoscuţi şi-au interpretat încă în Evul Mediu simbolurile lor din perspectivă moral-filosofică. „Filosofia“ lor chiar nu este nimic altceva decât psihologie „proiectată“. Căci după cum am spus, necunoaşterea naturii adevărate a substanţei chimice venea pe atunci în mod util în întâmpinarea tendinţei de proiecţie. Niciodată nu se speculează mai mult şi niciodată nu se emit mai multe păreri decât despre lucruri care nu sunt înţelese.

8. CONŢINUTUL ŞI SENSUL PRIMELOR DOUĂ ETAPE ALE CONJUNCŢIEI

Doresc să-i atrag aici cititorului meu atenţia că nu divaghez, ci 395
am nevoie de această dezbatere pentru a aduce ceva limpezime în-

tr-o situaţie aparent foarte încâlcită. Această situaţie a luat naştere prin faptul că am zugrăvit în scopul amplificării trei corelaţii simbolice, care se întind pe mai mult de cinci secole, şi anume Albertus Magnus, Gerardus Dorneus şi un Anonymus din secolul al XVIII-lea. Aceşti trei autori se preocupă de evenimentele şi figurile centrale ale *magisterium*-ului, fiecare în felul său specific. Am putea face desigur referire şi la alte descrieri ale procesului misterios de *coniunctio* din acel timp sau din perioada anterioară, dar astfel n-am reuşi decât să amplificăm obscuritatea. Ele sunt suficiente pentru scopul nostru de a desface ţesătura fin lucrată a fantasmelor alchimice şi a le face accesibile înţelegerii.

396 Aşadar, dacă Dorneus vorbeşte despre desprinderea sufletului din încătuşarea corpului, el exprimă într-un limbaj puţin diferit acelaşi lucru ca şi Albertus Magnus, atunci când acesta discută despre transformarea sau prepararea ingenioasă a lui *argentum vivum* sau când regele se dezmembrează în veşmântul de şofran. În toate cele trei cazuri este prezentată substanţa arcană. Se ajunge astfel în întuneric, în *nigredo*, căci *arcanum*, secretul, este întunecat. Dacă desemnăm acum în limbajul psihologiei moderne, urmând indicaţiile clarificatoare ale lui Dorneus, eliberarea sufletului „e compedibus corpori" [din lanţurile sau din cătuşele corpului] ca pe o retragere a proiecţiilor naive cu ajutorul cărora am zugrăvit realitatea noastră înconjurătoare şi propria noastră imagine de caracter, atunci ajungem pe de o parte la „cognitio sui ipsius", la cunoaşterea de sine, dar pe de alta la o viziune şi concepţie realistă şi aproximativ lipsită de iluzii a lumii noastre exterioare. Decorticarea realităţii din învelişul iluziei nu este percepută nicidecum tot mereu ca plăcută, ci mai degrabă ca penibilă şi chiar dureroasă. În tratarea practică această fază necesită multă răbdare şi un tact deosebit, căci demascarea realităţii este de obicei nu numai dificilă, ci se întâmplă în nu puţine cazuri ca ea să fie şi periculoasă. Iluziile nu ar fi atât de frecvente dacă ele nu ar fi şi bune la ceva şi nu ar acoperi ocazional o zonă penibilă cu un întuneric salutar, despre care uneori chiar sperăm că nu va fi luminat nicicând. Cunoaşterea de sine nu-i un proces izolat, ci ea devine posibilă numai dacă

se cunoaşte totodată şi realitatea lumii exterioare înconjurătoare. Nimeni nu poate să se cunoască pe sine şi să se distingă de semenul său dacă are o imagine deformată despre acesta, după cum nimeni nu-l poate înţelege pe celălalt dacă nu are o relaţie cu sine însuşi. Una o determină pe cealaltă, şi ambele procese merg de aceea mână în mână.

Nu pot să evoc aici în toate amănuntele procesul cunoaşterii de 397
sine. Dacă însă cititorul doreşte să-şi facă o imagine despre el, atunci îl trimit la domeniul vast al premiselor şi dependenţelor infantile, care joacă un rol mare şi produc infinite complicaţii ale existenţei omeneşti nu doar în psihopatologie, ci şi la aşa-numitul om normal. Realizările ce nu trebuie subapreciate ale lui Freud în acest domeniu suferă numai de eroarea că din cunoştinţele dobândite a fost abstrasă mult prea devreme o teorie, folosită apoi la rândul ei ca un fir conducător şi un criteriu pentru cunoaşterea de sine, adică proiecţiile au fost recunoscute ca atare şi corectate ca atare numai în măsura în care corespundeau premisei unor fantasme infantile cunoscute. În psihologia freudiană se percepe puţin din faptul că dincolo de aceasta există încă multe alte iluzii, şi anume din motivul pe care l-am indicat. După cum am văzut şi la Dorneus, există lucruri atât de multe şi atât de esenţiale, pe care le presupunem ca fiind de la sine înţelese şi care nu sunt aşa, ca de exemplu în acest caz premisa alchimistă că anumite substanţe deţin proprietăţi magice, care sunt în realitate proiecţii fantasmatice. Cu corecţia lor progresivă ne apropiem desigur de o graniţă care mai întâi nu poate fi depăşită. Ea este pusă de regulă de către spiritul timpului cu noţiunea sa specifică despre adevăr şi de către stadiul respectiv al cunoaşterii ştiinţifice.

Cunoaşterea de sine este o aventură care duce în vastităţi şi 398
adâncimi neaşteptate. Chiar şi numai o cunoaştere cât de cât cuprinzătoare a umbrei poate să fie îndeajuns pentru a declanşa o confuzie şi întunecare considerabilă, căci ea creează o problematică de personalitate la care de obicei nu ne gândiserăm înainte absolut deloc. De aici putem înţelege de ce alchimiştii şi-au denumit *nigredo* a lor „melancholia“, „nigrum nigrius nigro“, „nox“, „afflic-

tio animae", „confusio" sau, şi mai tendenţios, au numit-o „corb negru". Căci corbul ne apare numai nouă ca o alegorie niţel comică, pentru adeptul medieval el era însă o cunoscută *allegoria diaboli*.[212] Apreciindu-şi corect poziţia primejduită psihic, era pentru el o problemă importantă să aibă un *familiaris* (spirit slujitor) favorabil ca ajutor în munca sa şi în acelaşi timp să cultive cu râvnă exerciţiul religios al rugăciunii; toate astea pentru a veni în mod eficient în întâmpinarea consecinţelor ciocnirii dintre conştiinţă şi adâncimile întunecate ale umbrei. Confruntarea cu umbra nu este nici pentru psihologia modernă o treabă inofensivă, fiind de aceea ocolită uneori cu şiretenie şi grijă. Nu ne place să lăsăm să se apropie de noi propria noastră întunecime şi preferăm să ne mulţumim cu iluzia lealităţii sale civile. E cât se poate de sigur că majoritatea alchimiştilor şi-au tratat *nigredo* în retortă, fără a bănui ce mânuiau. Dar la fel de sigur e că adepţi ca Morienus, Dorneus, Michael Maier şi alţii ştiau ei în felul lor cum stăteau lucrurile. Din această ştiinţă şi nu eventual din lăcomia de aur izvora la ei constrângerea legată de *opus*-ul aparent lipsit de speranţă, căruia îi jertfeau bani, bunuri şi viaţă. *Spiritus* al lor era o credinţă în lumina care trăgea spre ea sufletul din capturarea sa în corp; dar ea aducea cu sine întunericul spiritului htonic, al inconştientului. Separarea era atât de importantă, întrucât sufletul trebuia împiedicat în acţiunile sale întunecate. *Unio mentalis* înseamnă de aceea o lărgire a conştiinţei şi o stăpânire a mişcărilor sufleteşti prin *spiritus veritatis*. Însă deoarece sufletul era animatorul corpului şi deci principiul oricăror realizări, aceşti filosofi nu puteau decât să constate că atunci corpul şi lumea sa erau moarte.[213] De aceea ei desemnau această stare drept mormânt, putrezire, *mortificatio* etc., iar acum

212 Corbul ca simbol al diavolului la Paulinus Aquileiensis (*Liber exhortationis*, cap. 50, în: Migne, P. L., XCIX, col. 253), ca „nocturna avis" la Wolbero (*Commentaria super Cant. cant.*, *loc. cit.*, CXCV, col. 1159). A se vedea basmul „Prinţesa în copac" („Die Prinzessin auf dem Baum", în *Deutsche Märchen seit Grimm*) [discutat în Jung, *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*, par. 422 şi urm.].

213 *Tractatus Micreris* remarcă: „Notum est, quod anima antequam suo corpore misceretur, mortua fuerat, et eius corpus similiter." [Este cunoscut că sufletul

se ivea problema reanimării, adică a reunificării sufletului cu corpul mort, neînsufleţit. Dacă ei ar fi realizat *re-animatio* pe o cale directă, atunci sufletul ar fi ajuns ca să zicem aşa din nou în legarea sa anterioară, şi totul ar fi rămas la vechea stare. Însă făptura volatilă, care era închisă şi păstrată cu atâta precauţie în vasul ermetic, adică în *unio mentalis*, nu putea fi lăsată nicio clipă în seama ei, întrucât altminteri acest Mercurius evaziv ar fi scăpat şi s-ar fi reîntors la vechea sa natură, aşa cum, după mărturia alchimiştilor, nu arareori era cazul. Calea directă şi naturală ar fi constat în aceea că i s-ar fi lăsat sufletului, care se îndreaptă mereu spre corpuri, pur şi simplu drum liber. Întrucât el este mai legat de acestea decât de spirit, el s-ar despărţi de cel din urmă şi ar reveni la nonconştienţa anterioară, fără a lua cu el în bezna corpului ceva din lumina spiritului. Din acest motiv era o problemă reunificarea cu corpul. Exprimat psihologic asta ar însemna că acea cunoaştere dobândită prin retragerea proiecţiilor nu rezistă la confruntarea cu realitatea şi drept urmare nu îşi poate săvârşi adevărul, cel puţin nu în acea măsură şi în acea modalitate care ar fi de dorit. După cum se ştie, cu un efort de voinţă putem forţa să treacă pentru o anumită perioadă de timp şi într-un anumit grad idealuri considerate corecte, şi anume până ce se ivesc semne de oboseală şi entuziasmul iniţial începe să cedeze. Atunci decizia liberă se transformă într-un spasm voliţional şi viaţa reprimată îşi croieşte prin toate crăpăturile drumul său spre libertate. Aceasta este din păcate soarta tuturor simplelor decizii ale raţiunii. De aceea oamenii au recurs încă din cele mai vechi timpuri în astfel de situaţii la ajutorul artei, şi anume la acţiuni rituale, ca dansuri, jertfe, identificare cu spiritele strămunilor etc., în strădania evidentă de a invoca, a vrăji sau a trezi şi a readuce în amintire acele straturi mai adânci ale sufletului care nu sunt atinse de lumina raţiunii şi de forţa voinţei. În acest scop au fost folosite reprezentări mitologice, respectiv arhetipale, care exprimă inconştientul. Aşa a rămas până în vremurile noastre, când ziua evlavioşilor începe şi se încheie cu rugăciunea, adică cu un

era mort înainte de amestecul său cu corpul, şi tot aşa era corpul lui.] (*Theatr. chem.*, 1622, V, p. 106) Aşadar, separat de corp, şi sufletul pare să fie mort.

„rite d'entrée et de sortie". Acest exerciţiu îşi îndeplineşte scopul cât poate el de bine. Dacă nu ar face-o, ar fi ieşit deja de mult din uzanţă. Dacă şi-a pierdut vreodată cât de cât din eficacitate, asta s-a petrecut de fiecare dată la indivizi sau la grupuri sociale ale căror reprezentări arhetipale deveniseră ineficace. Astfel de idei („représentations collectives" ale lui Lévy-Bruhl) nu sunt întotdeauna adevărate, ce-i drept, în măsura în care exprimă arhetipul inconştient, dar forma lor verbală şi imagistică, adică reprezentarea lor, este puternic influenţată de transformările spiritului epocii. Dacă acesta se schimbă, fie prin contactul cu o cultură străină, pe cât posibil superioară, fie prin lărgirea conştiinţei şi a orizontului datorită descoperirilor şi noilor cunoaşteri, atunci ritul îşi pierde sensul şi degenerează spre simpla superstiţie. Un exemplu concludent ar fi stingerea culturii egiptene străvechi şi declinul zeilor Greciei şi Romei. Un fenomen similar de cea mai mare amploare putem observa acum în China.

399 Cerinţa care se impune în asemenea situaţii este a unei interpretări noi, corespunzătoare spiritului epocii, a arhetipurilor, care reprezintă compensarea potrivită de la caz la caz a unei stări modificate a conştiinţei. Aşa înseamnă, de pildă, creştinismul o formulare nouă şi oportună a mitului ce exprimă arhetipul, care umplea, la rândul lui, ritul din nou cu viaţă puternică. Arhetipul este o idee vie, care dă mereu prilej pentru noi interpretări în care ea se desfăşoară. Este ceea ce a văzut cardinalul Newman corect referitor la creştinism.[214] Şi doctrina creştină este o nouă interpretare şi desfăşurare ale unor trepte preliminare mai vechi, aşa cum se poate întrevedea cel mai adesea în tradiţia omului-Dumnezeu. Această doctrină merge pur şi simplu mai departe în desfăşurarea dogmei bisericeşti, şi astfel nu se dezvoltă desigur numai arhetipurile menţionate în scrierile canonice ale Noului Testament, ci şi rudele lor cele mai apropiate, din care cunoaştem până în prezent numai etapele preliminare păgâne, ca de exemplu cea mai recentă dogmă a Mariei. Aceasta din urmă se referă inconfundabil la Maica Dom-

214 *Essay on the Development of Christian Doctrine.*

nului permanent legată de Dumnezeul ce moare de tânăr. Această figură nu este nici măcar exclusiv păgână, ci o găsim conturată deja foarte perceptibil în Sophia din Vechiul Testament. Definiţia noii dogme nu merge de aceea de fapt dincolo de „depositum fidei", căci în arhetipul Fiului Domnului este firește deja inclusă Maica Domnului şi ea s-a dezvoltat consecvent în mod corespunzător în secolele postcreştine.[215] *Depositum fidei* corespunde în realitatea empirică tezaurului arhetipurilor, acelui „gazophylacium" al alchimiştilor şi inconştientului colectiv al psihologiei moderne.

Obiecţia ridicată dinspre latura teologiei că starea finală a dog- 400
mei trebuie să fie la o astfel de dezvoltare în mod necesar mai completă sau mai desăvârşită decât, de pildă, în epoca apostolică este caducă. Firește că ulterior interpretarea şi formularea arhetipului vor fi mult mai diferenţiate decât iniţial. Ajunge o privire aruncată asupra istoriei dogmelor pentru a vedea că de mult timp lucrurile se petrec aşa. Să ne gândim de exemplu la Trinitate, care ca atare nu este nicăieri documentată în scrierile canonice. De aici nu rezultă însă nicidecum că de pildă creştinii din timpurile vechi ar fi deţinut o cunoaştere mai imperfectă a adevărurilor fundamentale. O asemenea presupunere ar fi echivalentă cu un intelectualism dăunător: la trăirea religioasă nu se pune problema cât de explicit poate fi formulat un arhetip, ci *cât de tare suntem pătrunşi de el*. Important nu este cum îl gândesc, ci cum sunt pătruns de el.[216]

„Ideea vie" este mereu perfectă şi numinoasă. Formularea uma- 401
nă nu îi adaugă nimic şi nu îi ia nimic, căci arhetipul este autonom şi întrebarea este numai dacă omul e sau nu mişcat de abundenţa acestuia. Dacă el este în stare să-l formuleze mai mult sau mai puţin, atunci îl poate mai degrabă integra conştiinţei, poate vorbi mai rezonabil despre el şi îi poate explica întru câtva raţional sensul. Dar el nu îl posedă mai mult sau într-un mod mai complet decât cel care nu îi poate formula această capacitate de a pătrunde, de a mişca. Formularea intelectuală devine abia atunci importantă, când

215 Explicaţia lui *Theotokos* [Maria ca Născătoare de Dumnezeu] la Conciliul din Ephesos 431 şi [definiţia lui] *Conceptio immaculata* 1854.

216 Cf. I *Cor*. 13, 12: „… cognoscam sicut et cognitus sum".

amintirea trăirii originare riscă să dispară sau când iraţionalitatea sa îi apare conştiinţei prea de neînţeles. Ea este numai un mijloc ajutător, dar niciodată esenţialul.

402 Creştinismul era, pentru a ne reîntoarce la reflecţia noastră de mai sus, o „unio mentalis in superatione corporis". Tocmai în această privinţă ritualul şi-a îndeplinit scopul, într-atât cât era acest lucru în genere posibil având în vedere failibilitatea omului. Corporalitatea şi bucuria faţă de natură ale Antichităţii însă nu au decăzut, ci îşi aveau raza de acţiune în cadrul registrului de păcate, care nu şi-a diminuat încă în nicio epocă amploarea. Cu cunoaşterea naturii, lucrurile au trebuit să rămână însă aşa. Din vremea Antichităţii ea a înflorit la puţini şi în ascuns, a transmis însă anumite viziuni antice de-a lungul veacurilor şi a fecundat astfel interesul pentru corpurile naturale ce s-a trezit din nou în Evul Mediu târziu. Dacă alchimiştii nu ar fi avut cel puţin o tainică bănuială că *unio mentalis* creştină a lor nu săvârşise încă legătura cu lumea fizică, atunci nu am putea explica decât prea puţin aşa-numitul imbold mistic de cunoaştere al cercetării lor şi nicidecum simbolistica ei ce concura cu cea creştină şi care a început să se dezvolte încă de la finele veacului al XIII-lea. Paralela Cristos–*lapis* arată mai limpede decât orice altceva că lumea corpurilor naturale a ridicat pretenţia egalităţii în drepturi şi deci a îndeplinirii celui de-al doilea grad de *coniunctio*.

403 Astfel se pusese întrebarea modului în care ar putea fi realizată *coniunctio*. Dorneus răspunsese la ea propunând, în locul unei depăşiri a corpului, procesul alchimic tipic de *separatio*, *solutio*, *incineratio*, *sublimatio* etc. ale vinului roşu sau alb, iar această procedură trebuia efectuată cu scopul de a stabili astfel o corespondenţă corporală a *substantiae coelestis*, recunoscută prin spirit ca adevăr şi care îi este înnăscută omului ca *imago Dei*. Oricum am putea numi acea substanţă misterioasă pe care năzuiau să o fabrice alchimiştii, ea era permanent o *substantia coelestis*, adică un ceva transcendent, care era incoruptibil, spre deosebire de capacitatea de descompunere a tuturor substanţelor cunoscute, apoi era, asemenea unui metal sau al unei pietre, mort şi totuşi însufleţit ca o fiinţă organică şi

era un medicament universal. Un asemenea „corp" nu putea fi, în mod evident, întâlnit în experienţă. Îndărătnicia cu care şi-au urmărit adepţii ţelul de-a lungul a cel puţin şaptesprezece secole poate fi explicată desigur doar prin înalta numinozitate a acestei idei. Într-adevăr, găsim deja în alchimia antică a lui Zosimos indicii clare despre arhetipul *anthropos*-ului[217], aşa cum am arătat în *Psihologie şi alchimie*, o imagine care stă la baza întregii alchimii până la figura homunculusului. Reprezentarea *anthropos*-ului izvorăşte din ideea unei iniţiale însufleţiri universale, drept care vechii maeştri îl şi interpretau pe Mercurius al lor ca *anima mundi*, şi aşa cum acela putea fi găsit în orice substanţă, tot aşa putea fi şi aceasta. Ea era imprimată tuturor corpurilor ca *raison d'être*, ca o imagine a Demiurgului care se încarnase, ba chiar se prinsese în creaţia lui, iar prin aceasta era indicat mitul omului primordial înghiţit de *physis*. Nimic nu era mai uşor decât identificarea acestei *anima mundi* cu *imago Dei* biblică. Cea din urmă reprezenta *veritas* revelată spiritului. Pentru gânditorul secolelor anterioare sufletul nu era nicidecum un concept pur intelectual, ci şi o viziune senzorială, şi anume ca a unui corp diafan sau a unei substanţe volatile dar fizice, despre care se presupunea cu uşurinţă că se lăsa extrasă şi fixată chimic cu ajutorul unui procedeu adecvat. Prepararea *phlegmae vini* servea acestei intenţii. După cum am scos deja în evidenţă, la Dorneus nu sunt nicidecum spiritul şi apa vinului, ci reziduul solid al acestuia, adică htonicul şi corporalul, pe care altminteri nu l-am considera drept elementul esenţial şi valoros al vinului.

Aşadar, ceea ce încearcă alchimia, pentru a ieşi din dilema ei, 404
este o operaţiune chimică pe care în ziua de azi am numi-o un *simbol*. Operaţiunea pe care o iniţiază ea este în mod evident o alegorie a premisei unei *substantia coelestis* şi a reprezentabilităţii ei chimice. În această privinţă deci operaţiunea nu este pentru ea simbolică, ci adecvată şi raţională. Dar pentru noi care ştim că nici o incinerare, sublimare şi centrifugare a reziduului vinului nu produc o chintesenţă „de culoarea aerului", procedeul este pur

217 Cf. *chên-yên* la Wei Po-yang, care a trăit pe la 145.

fantastic, dacă este luat literal. Şi pentru Dorneus este greu de presupus că s-a referit la un vin adevărat, ci, după manieră alchimică, mai degrabă la *vinum ardens*, *acetum*, *spiritualis sanguis* etc., şi anume la Mercurius non vulgi, care întruchipa *anima mundi*. Precum aerul pământul, tot aşa învăluie conform vechii reprezentări şi *anima* lumea. După cum am arătat în altă parte, am putea suprapune conceptul de Mercurius cel mai degrabă celui de inconştient. Dacă punem această expresie în ecuaţie, atunci reţeta sună astfel: se ia inconştientul într-una dintre formele sale cele mai la îndemână, ca de exemplu o fantasmă spontană, un vis, o dispoziţie iraţională, un afect sau ceva asemănător, şi se operează cu ea, adică i se acordă acestei substanţe o atenţie specială, prin concentrare asupra ei şi observare obiectivă a modificărilor ei. Nu vom renunţa să ne ocupăm asiduu de această problemă şi să urmărim cu atenţie şi cu grijă transformările ulterioare ale fantasmei spontane. Să ne ferim mai ales a lăsa să pătrundă înăuntru ceva din afară ce nu ţine de acest domeniu, căci imaginea fantasmatică are în „în sine tot ce-i trebuie“[218]. În acest fel suntem siguri că nu am intervenit undeva cu o arbitrarietate conştientă, ci i-am lăsat mereu mână liberă inconştientului. Pe scurt, operaţiunea alchimică ne apare ca echivalent al unui procedeu psihologic, şi anume al imaginaţiei active.

405 Nu pot să iau ca premisă faptul că contemporanii mei ar fi îndeajuns de informaţi în legătură cu acest procedeu. Se ştie în genere despre psihoterapie doar că ea constă într-o anumită tehnică pe care medicul o foloseşte la pacientul său. Specialiştii ştiu cât de departe ajung cu asta. Pot fi astfel practic vindecate nevroze, ba chiar şi psihoze mai uşoare, aşa încât nu mai rămâne nimic de pe urma bolii decât problema general umană cât de mult vrem să uităm despre noi înşine sau cât inconvenient psihic trebuie să luăm asupra noastră, cât putem să ne interzicem sau să ne permitem, cât de mult sau cât de puţin avem voie să pretindem de la alţii, cât de tare trebuie să renunţăm la sensul vieţii noastre sau ce sens trebuie să îi dăm. Doctorul are un oarecare drept să-şi închidă uşa dacă o

218 „Omne quo indiget“, o afirmaţie des repetată despre *lapis*.

nevroză nu mai produce simptome clinice, ci a dat în starea problematicii omeneşti generale. Cu cât ştie mai puţin despre ea, cu atât are şanse mai mari să întâlnească pacienţi relativ rezonabili, care se lasă dezvăţaţi de transferul ce se instalează în mod regulamentar. Dar dacă pacientul bănuieşte chiar şi numai de departe că medicul gândeşte ceva mai mult despre această problemă decât spune, atunci nu va renunţa prea repede la ea, ci va ţine strâns de ea în ciuda oricărei raţiuni, ceea ce la urma urmei nu este complet nerezonabil, ci mai degrabă de înţeles. Şi cu oamenii adulţi se întâmplă adesea să nu ştie cum să se descurce în problema vieţii şi să mai şi fie în această privinţă atât de inconştienţi, încât să cadă pradă în modul cel mai necritic chiar şi celei mai mărunte posibilităţi de a găsi un anumit răspuns sau o anumită certitudine. Dacă lucrurile nu ar sta astfel, atunci sectele şi „-ismele" de tot felul ar fi pierit de mult. Dar datorită nonconştienţei, dependenţei infantile, nesiguranţei şi indeciziei nelimitate prosperă toate buruienile.

Medicul care luptă pentru tot ceea ce vrea să-i inoculeze pacien- 406
tului său nu poate evita atât de uşor problema transferului. Cu cât ştie mai bine ce greu îi vine lui însuşi să-şi rezolve problemele propriei existenţe, cu atât poate să treacă mai puţin cu vederea teama şi nesiguranţa sau nesocotinţa şi lipsa periculoasă de simţ critic la pacienţii săi. Chiar FREUD a privit şi tratat transferul ca pe o nevroză de mâna a doua. El nu putea pur şi simplu să închidă uşa, ci s-a străduit considerabil să le îndepărteze oamenilor transferul prin analiză. Această întreprindere nu este, ce-i drept, atât de uşoară cum pare, dacă este formulată tehnic. Practica se comportă adesea puţin altfel decât teoria. Căci doar vrem să punem pe picioare un om întreg, şi nu numai o parte din el. Descoperim curând că nu există nimic care să-i poarte pe oameni şi nimic de care s-ar putea ţine. Retragerea la părinţi a devenit impracticabilă, aşa că ei depind de medic. Ei nu pot să o ia nici înapoi, nici înainte, căci nu văd nimic în faţa lor care le-ar putea oferi reazem. Toate aşa-zisele posibilităţi rezonabile au fost probate şi s-au dovedit nepotrivite. Aşa că nu puţini îşi amintesc atunci de credinţa în care au crescut şi unii îşi găsesc drumul înapoi spre ea, dar nu toţi. Poate că ei ştiu cum

ar trebui să stea lucrurile, dar au şi aflat în suficientă măsură cât de puţin se realizează cu voinţă şi intenţie, dacă inconştientul nu este implicat. Pentru a-şi asigura coajutorul său indispensabil, religiile au luat deja din vremuri de demult mitul în ajutor sau, mai degrabă, mitul a format încă dintotdeauna puntea dintre conştiinţa neajutorată şi acele *idées forces* eficiente ale inconştientului. Dar nu putem să credem în mod artificial şi cu un efort de voinţă în afirmaţiile mitului, dacă nu suntem pătrunşi deja *a priori* de el. Ne îndoim, dacă vrem să fim oneşti, de adevărul mitului, întrucât conştiinţa contemporană nu deţine mijloace spre a-l înţelege. Criteriile istorice şi ştiinţifice nu sunt adecvate pentru cunoaşterea adevărului mitologic care poate fi sesizat numai prin intuiţia credinţei sau prin psihologie, iar în cel din urmă caz poate, ce-i drept, să existe înţelegere, dar fără ca ea să şi devină eficace dacă nu i se asociază *experienţa*. Astfel, omul modern nu poate de cele mai multe ori să realizeze nici măcar acea *unio mentalis* care l-ar face apt să împlinească al doilea grad de *coniunctio*. Îndrumarea medicală pentru înţelegerea manifestărilor inconştientului său în vise etc. îi poate procura, e-adevărat, înţelegerea necesară, dar dacă se ajunge la problema experienţei reale, atunci medicul nu-l mai poate ajuta, în principiu, mai departe, ci el trebuie să pună singur umărul la treabă. El se află atunci în situaţia elevului la alchimie care merge în ucenicie la un maistru şi deprinde toate trucurile laboratorului. Vine însă ziua când trebuie să se apuce singur de *opus*, pe care, după cum accentuează alchimiştii, nu-l poate face altul pentru el. Ca şi acesta, omul modern începe cu o *prima materia* neaspectuoasă, care i se oferă în chip neaşteptat, şi anume cu nimic altceva decât o fantezie demnă de dispreţ care, asemenea pietrei respinse de constructori, este găsită „in via eiecta" şi este „atât de ieftină", încât oamenii nici măcar nu se uită la ea. El o va observa din zi în zi şi îi va constata modificările; atâta timp, până ce i se deschid ochii sau, cum spun alchimiştii, până ce în soluţia întunecată răsar *oculi piscium*, ochii peştelui, sau *scintillae*, scânteile luminii. Căci ochii peştilor stau mereu deschişi şi de aceea trebuie să vadă mereu de ce îi folosesc alchimiştii ca un simbol al atenţiei continue (fig. 9 şi 10).

Fig. 9. Motivul ocular în prezentare modernă

Fig. 10. Motivul ocular în prezentare modernă

Lumina care ni se aprinde treptat constă de fapt în aceea că noi 407
ne înţelegem fantezia ca pe un proces psihic real, care ni se petrece nouă înşine. Deşi noi privim oarecum din afară şi fără să participăm, suntem noi înşine şi un personaj care acţionează şi suferă în drama sufletului. Această cunoaştere înseamnă un progres pe cât de important, pe atât de indispensabil. Atâta timp cât privim doar imagini fantasmatice suntem ca Parsifal cel necugetat care uită să întrebe, şi anume pentru că nu ne percepem propria participare. Când încetează apoi fluxul imaginilor, e ca şi cum nu s-ar fi întâmplat nimic, chiar dacă mai repetăm de o mie de ori procedura. Dacă ne recunoaştem însă participarea, atunci trebuie să intrăm noi înşine cu reacţia noastră personală în proces, ca şi cum am fi chiar noi o figură a fantasmei sau, mai bine, ca şi cum drama care se derulează în faţa ochilor noştri ar fi reală. Căci este un fapt psihic că fantasma se produce. Ea este atât de reală, precum suntem noi de reali ca fiinţă psihică. Dacă nu ducem la îndeplinire această operaţiune hotărâtoare, atunci lăsăm toate schimbările în seama imaginilor noastre, iar noi înşine rămânem neschimbaţi. „Cel care nu devine însă el însuşi Unul, acela nu poate nici să producă Unul", spun pe bună dreptate alchimiştii. Dar este şi posibil, dacă avem fantezie dramatică, să intrăm ca o *personalitate fictivă* în lumea noastră imagistică şi să împiedicăm astfel o participare adevărată, ba chiar ne periclităm conştiinţa, căzând atunci cu uşurinţă pradă propriei noastre fantezii şi astfel forţelor inconştiente, a căror periculozitate îi este bine cunoscută medicului. Însă dacă ne punem cu realitatea noastră în acţiune, atunci nu numai aceasta câştigă în actualitate, ci îi oferim astfel fanteziei care înclină spre nelimitare o contrapondere eficientă prin critica noastră. Căci ceea ce se petrece acum este o *confruntare cu inconştientul*. Astfel începe realizarea înţelegerii, adică a lui *unio mentalis*. Ceea ce creăm acum este *începutul individuaţiei conştiente*, care are drept cel mai apropiat ţel experienţa şi producerea simbolului totalităţii.

Nu se întâmplă arareori ca pacientul pur şi simplu să continue 408
să-şi privească imaginile fără să-şi dea bine seama ce semnifică pentru el. El poate şi trebuie să le înţeleagă şi sensul, ceea ce este de

utilitate practică numai cât timp nu s-a convins încă suficient de faptul că inconştientul îi mijloceşte nişte înţelegeri valoroase. Dar o dată recunoscut acest lucru, el ar trebui să ştie şi că a primit astfel între mâini o posibilitate de cunoaştere pentru a-şi câştiga independenţa şi autonomia faţă de medic. Tocmai această concluzie nu-i place însă s-o tragă şi de aceea se întâmplă adesea să se împotmolească la simpla contemplare a imaginilor lui şi este foarte posibil ca şi medicul care nu a probat acest procedeu asupra lui însuşi să nu-l poată ajuta să învingă această dificultate, presupunând desigur că nu există motive care să-l constrângă să continue procedura. Aici nu există nici un „s-ar cuveni" medical sau chiar etic, ci eventual numai un „trebuie" fatidic, motiv pentru care nu rareori se întâmplă ca la pacienţi cărora nu le lipsesc nicidecum capacităţile necesare de înţelegere să intervină în acest punct o stagnare de nedepăşit. Cum această experienţă nu este prea rară trebuie să conchid că trecerea de la o atitudine pur şi simplu *estetică*, deci care percepe, la una *de judecată* nu este un pas de la sine înţeles. În realitate, psihoterapia din ziua de azi a ajuns aproximativ până la acest punct şi recunoaşte utilitatea perceperii sau alcătuirii imaginilor, fie prin cuvântul scris, fie prin creion şi pensulă, fie prin lutul modelator. Ne putem gândi şi la o prezentare muzicală, dacă aceasta chiar ar fi compusă şi consemnată. Eu nu am observat însă în experienţa mea niciodată un caz de acest fel, cu toate că în *Arta fugii* lui Bach pare să existe un asemenea exemplu, după cum şi la Wagner reprezentarea arhetipurilor alcătuieşte o trăsătură de bază a muzicii sale. (Aceste fenomene reies însă mai puţin din necesitatea personală, cât din compensările inconştiente ale spiritului epocii, subiect pe care nu aş dori să-l abordez aici mai îndeaproape.)

409 Dar pasul dincolo de atitudinea pur estetică ar putea fi în genere încă necunoscut. Chiar eu am spus încă prea puţine în această privinţă, mulţumindu-mă cu anumite sugestii, căci nu este vorba despre o chestiune ce ar trebui luată cu uşurinţă. Am început să probez acest drum încă de acum treizeci de ani asupra mea însumi şi a altor persoane şi trebuie să mărturisesc că, deşi este practicabil şi duce la nişte rezultate foarte satisfăcătoare, este şi dificil deopo-

trivă. Îl poţi recomanda fără grijă dacă un pacient a atins treapta de cunoaştere descrisă mai sus. Dar dacă sarcina îi vine prea greu, atunci el va eşua de regulă încă de la început şi nu va străbate niciodată strâmtoarea periculoasă. Primejdia unui tratament psihic de natura analizei constă în posibilitatea ca în cazul unei dispoziţii psihopate să se declanşeze o psihoză. Această posibilitate foarte neplăcută survine de obicei chiar la începutul tratamentului, de pildă dacă este atins prin analiza viselor inconştientul. Dacă s-a ajuns însă fără incidente considerabile atât de departe încât pacientul să poată imagina activ şi să-şi poată modela fantasmele, atunci nu mai există de regulă nicio primejdie serioasă. Ne întrebăm desigur ce angoasă — dacă chiar există vreo angoasă — l-ar putea împiedica atunci să facă următorul pas, şi anume trecerea într-o atitudine de judecată. (Judecata este firește considerată ca angajând moral şi intelectual!) Pentru angoasă şi nesiguranţă există motive suficiente în măsura în care participarea la implicarea voluntară în fantasmă îi apare minţii naive ca problematică, întrucât acest pas înseamnă ca un fel de *psihoză anticipată*.

Desigur, între o psihoză anticipată şi una reală există o imensă 410
diferenţă, care la început nu este însă percepută şi recunoscută clar întotdeauna, ceea ce determină o incertitudine temătoare sau chiar un acces de panică. Spre deosebire de psihoza reală în care omul cade şi unde este inundat de fantasme de nedomolit, adică intruziuni ale inconştientului, la atitudinea de judecată este vorba despre o implicare voluntară în acele evenimente fantasmatice care compensează starea individuală şi mai cu seamă pe cea colectivă a conştiinţei. Această implicare are loc cu scopul clar de a integra conştiinţei afirmaţiile inconştientului de dragul conţinutului lor compensator şi de a realiza astfel acel sens de totalitate care este singurul ce face viaţa demnă de a fi trăită, şi nu puţini sunt oamenii pentru care el chiar face ca viaţa să devină posibilă. Că implicarea are tocmai aparenţa de psihoză provine de la faptul că pacientul integrează acelaşi material fantasmatic căruia bolnavul mintal îi cade victimă întrucât nu-l poate integra, ci este înghiţit de el. În mit, acesta este eroul care înfrânge balaurul şi nu acela care este mâncat de

el. Şi totuşi amândoi au de-a face cu acelaşi balaur. Şi nu este nici acel erou care nu a întâlnit niciodată balaurul sau, după ce l-a văzut totuşi o dată, a afirmat ulterior că nu ar fi văzut nimic. Tot aşa, numai acela descoperă şi câştigă comoara, adică „lucrul preţios greu de atins", care îndrăzneşte să se confrunte cu balaurul şi nu piere în această confruntare. O atare fiinţă are o îndreptăţire adevărată la încrederea în sine, căci ea s-a pus cu adâncimile întunecate ale Sinelui său şi şi-a dobândit astfel Sinele. Această experienţă îi dă credinţă şi încredere, πίστις în rezistenţa Sinelui, căci tot ce a ameninţat-o din interior ea a transformat în ceva propriu ei şi astfel şi-a câştigat un anumit drept să creadă că ar fi în stare să învingă cu aceleaşi mijloace tot ce ar mai putea să o ameninţe în viitor. Astfel a obţinut o anumită *siguranţă interioară* care o face capabilă de independenţă şi a atins şi ceea ce alchimistul numeşte *unio mentalis*.

411 De regulă, această stare este reprezentată imagistic prin mandale. Astfel de desene conţin adesea trimiteri clare la cer şi stele, vrând deci să sugereze ceva ca un cer „interior", „firmamentul" sau „Olympul" paracelsic, adică microcosmosul. Este şi acea formaţiune circulară, şi anume „caelum"[219], pe care Dorneus vrea s-o producă „assiduis rotationis motibus". Întrucât nu este tocmai probabil ca el să fi produs vreodată această chintesenţă ca corp chimic şi nici el nu susţine nicăieri că ar fi făcut-o, trebuie să ne întrebăm dacă chiar se referă la această operaţiune chimică sau poate mai degrabă la *opus*-ul alchimic în general, şi anume transformarea lui Mercurius duplex sub sinonimul vinului alb şi roşu[220], cu care se indică în acelaşi timp acel *opus ad rubeum* şi *ad album*. Ultima dintre posibilităţi mi se pare mai probabilă. În orice caz, este implicată munca în laborator. În acest fel prezintă Dorneus intuiţia sa legată de un centru tainic, existent *a priori* în om, care constituie simultan un cosmos, adică o totalitate, fiind în acelaşi timp conştient că înfăţişează Sinele în materie. El completează imaginea

219 A se vedea Jung, *Über Mandalasymbolik*, fig. 28 [şi comentariul, par. 682] şi centrul albastru al mandalelor indiene.

220 Roşu (= ☉ soare) şi alb (= ☾ lună) sunt culorile alchimice.

totalităţii amestecând miere, ierburi magice şi sânge de om, adică semnificaţiile lor corespunzătoare, asemănător cu felul în care face asta un om modern legând nenumărate atribute simbolice cu desenul său circular. Apoi, alchimistul trage „influenţa" planetelor (*stellae inferiores*) în chintesenţa sa după modelul vechi sabeic şi alexandrin sau pe Tartar cu aspectul mitologic al tărâmului de jos, nu altfel decât o face omul modern.[221]

În felul acesta rezolvă DORNEUS, aşadar, problema realizării lui 412
unio mentalis, adică legarea ei cu *corpus*, prin care el a împlinit cel de-al doilea grad de *coniunctio*. Am putea spune că cu această producere a unui echivalent psihic a căpătat formă ideea Sinelui. Cu această formulare, alchimistul leagă însă o viziune mai puternică şi mai originară decît palida noastră abstracţie. El îşi percepe operaţiunea ca pe o acţiune cu efect magic care, corespunzător substanţei reprezentate, conferă însuşiri magice. Proiecţia calităţilor magice indică existenţa unor efecte corespunzătoare asupra conştiinţei, adică adeptul simte că de la *lapis*, sau cum şi-o fi denumind el substanţa arcană, emană un efect numinos. Raţionalismul nostru însă nu ar atribui un asemenea efect imaginilor pe care omul modern le proiectează despre intuiţia sa referitoare la conţinuturile inconştiente. Este însă altceva dacă e vorba de conştiinţă sau de inconştient. Cel din urmă pare într-adevăr a fi influenţat de astfel de imagini. Se ajunge la această concluzie dacă se cercetează mai atent reacţiile psihice ale pacienţilor faţă de reprezentările lor. Acestea au pe termen lung o influenţă liniştitoare şi creează un fel de fundament interior. În timp ce adeptul şi-a căutat dintotdeauna efectele *lapis*-ului său în afară, de exemplu ca panaceu sau tinctură de aur sau elixir ce prelungeşte viaţa, şi abia secolul al XVI-lea indică cu o claritate neîndoielnică şi un efect interior, experienţa psihologică accentuează în primul rând reacţia subiectivă la formarea imaginilor şi îşi rezervă încă — *libera et vacua mente* — judecata despre diferite efecte obiective posibile.[222]

221 *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, fig. 9.
222 Indic aici relaţia dintre arhetip şi fenomenul sincronicităţii.

9. TREAPTA A TREIA A CONJUNCŢIEI: *UNUS MUNDUS*

413 Fabricarea *lapis*-ului este scopul final al alchimiei în general. Dar Dorneus constituie o excepţie importantă. Pentru el acum este săvârşit abia al doilea grad de *coniunctio*. Aici el concordă perfect cu experienţa psihologică, întrucât pentru el formularea efectivă şi concretă a ideii Sinelui înseamnă un simplu *rite d'entrée*, o aşa-zisă acţiune propedeutică şi o pură anticipare a realizării. Existenţa unei anumite certitudini interioare nu dovedeşte încă nicidecum stabilitatea celor realizate faţă de influenţele perturbatoare sau chiar ostile ale mediului înconjurător. Adeptul a trebuit să experimenteze cum, fie prin condiţii exterioare nefavorabile, fie prin greşeli tehnice sau incidente demonice — după cum i se părea lui —, săvârşirea *opus*-ului său a fost tot mereu împiedicată, el fiind de aceea iar şi iar constrâns să o ia de la capăt. Oricine ar vrea să încerce în ziua de azi pe o cale psihică analoagă să îşi probeze siguranţa în realitate ar face experienţe similare. Nu o dată, ceea ce şi-a creat el se va frânge la ciocnirea cu lumea, şi el nu trebuie să renunţe să investigheze tot mereu pentru a constata unde mai are lacune atitudinea sa şi care sunt zonele oarbe în câmpul său vizual psihic. Aşa cum niciodată nu a fost realizat un *lapis philosophorum* cu forţele sale miraculoase, tot aşa nu este niciodată atinsă empiric o totalitate psihică, deoarece conştiinţa este mult prea îngustă şi prea unilaterală spre a cuprinde inventarul complet al sufletului. Va trebui să o tot luăm de la capăt. Adeptul ştia încă din vechime că este vorba de „res simplex", de lucrurile simple, şi omul modern va afla prin experienţă că opera nu prosperă fără o maximă simplitate. Numai că lucrurile simple sunt cele mai dificile.

414 Unul şi simplul este ceea ce Dorneus numeşte „unus mundus". Această *o* lume este „res simplex"[223]. Gradul al treilea şi suprem de *coniunctio* înseamnă pentru el unificarea omului total cu *unus mundus*. Prin cel din urmă el înţelege, după cum am văzut, lumea

223 Această expresie este folosită de *Liber Plat. quart.* ca desemnare a materiei arcane.

potențială a zilei întâi a creației, când încă nimic nu era *in actu*, adică în doi sau în multiplu, ci doar Unul.[224] El considera unitatea omului creată prin procedură magică a fi posibilitatea de a realiza o unitate și cu lumea, dar nu eventual cu realitatea multiplă, așa cum o vedem noi, ci cu o lume potențială, care înseamnă temeiul primordial etern al întregii ființări empirice, așa cum Sinele este temei și origine a personalității individuale și o cuprinde pe aceasta în trecut, prezent și viitor. Pe baza Sinelui cunoscut meditativ și configurat alchimic el „aștepta și spera" unificarea cu *unus mundus*.

Lumea potențială este „mundus archetypus" al scolaștilor. Pre- 415
supun că materialul nemijlocit pentru această concepție a lui Dorneus trebuie căutat la Philo (Filon) Iudaeus, și anume în tratatul său *De mundi opificio*[225]: astfel a creat, spune autorul, creatorul în lumea inteligibilă un cer necorporal, un pământ invizibil și ideea aerului și a vidului.

La sfârșit el a creat omul ca pe un „cer mic" care „poartă în sine 416
imaginile multor naturi asemănătoare stelelor". Cu aceasta Philo indică în mod limpede ideea microcosmosului și astfel pe cea a unității omului psihic cu cosmosul. Relația creatorului cu *mundus intelligibilis* este după Philo „imago" sau „archetypus" pentru raportul minții (*mens*) cu corpul. Este îndoielnic dacă Dorneus l-a cunoscut și pe Plotin. În *Enneade*, IV (9, 1 și urm.), cel din urmă dezbate problema dacă toate sufletele individuale sunt doar *un* suflet și el crede că are suficiente motive bune pentru a răspunde afirmativ la această întrebare. Unitatea sufletelor corespunde unității ființei în genere. Îl menționez pe Plotin din cauză că el este un martor timpuriu el ideii de *unus mundus*. „Unitatea sufletului" se bazează empiric pe structura fundamentală psihică, comună tuturor sufletelor, care, deși nu este vizibilă și palpabilă ca cea anatomică, este la fel de evidentă ca și aceasta.

224 În mod asemănător concepe Thomas *prima materia* ca „ens in potentia" (*Summa*, I, 66, Art. 1). Cf. și expunerile lui Marie-Louise von Franz, *Aurora consurgens*, I, p. 154[90].

225 Opera lui Philo exista deja pe atunci (Dorneus a scris pe la 1590) în ediția Petronillus latinească (Lyon, 1561), pe care probabil că a folosit-o autorul nostru.

417 Ideea pe care o exprimă DORNEUS cu cel de-al treilea grad de *coniunctio* este universală: este relaţia, respectiv identitatea lui Atman personal cu cel suprapersonal şi a lui Tao individual cu cel general. Omului occidental această perspectivă îi pare puţin realistă, respectiv prea „mistică", şi mai cu seamă el nu înţelege cum se poate să se fi realizat un Sine, dacă intră în relaţie cu lumea zilei întâi a creaţiei. El nu poate să tragă o altă lume decât cea empirică în perimetrul contemplării sale. La modul strict, încurcătura lui nu începe abia aici, ci încă de la producerea lui „caelum", a unităţii interioare. Asemenea gânduri sunt nepopulare şi dezagreabil de ceţoase. Nu ştim exact de ce aparţin ele sau unde să le plasăm. S-ar putea să fie aşa sau s-ar putea să fie altfel, pe scurt: experienţa lui se încheie aici şi cu aceasta încetează de regulă înţelegerea şi — din păcate — prea adesea şi disponibilitatea de a mai învăţa ceva. Aş dori de aceea să-l sfătuiesc pe cititorul meu critic să îşi amâne prejudecata şi mai întâi să încerce să afle singur efectele procesului descris mai sus asupra lui însuşi sau pur şi simplu să-şi suspende judecata şi să admită că nu înţelege nimic din această chestiune. Timp de treizeci de ani am studiat aceste procese psihice în toate condiţiile posibile şi m-am asigurat că alchimiştii precum şi marii filosofi ai Vestului se raportează tocmai la asemenea experienţe şi că ţine în principal de ignoranţa noastră în cele psihice dacă ele ni se par a fi „mistice".

418 În orice caz ar trebui să putem înţelege că şi în ce măsură ilustrarea Sinelui deschide o „fereastră" spre veşnicie şi că astfel îi este deschisă omului medieval ca şi celui răsăritean o posibilitate să se sustragă acaparării sufocante a imaginii unilaterale a lumii sau să îi ţină piept. La fel de indubitabilă cum este realizarea de către *opus*-ul alchimic a ţelului său prin producerea lui „caelum", respectiv a lui *lapis*, este şi tendinţa sa spre spiritualizarea lui *corpus*. Asta se exprimă clar în simbolistica lichidului „care pluteşte deasupra şi e de culoarea aerului". El nu reprezintă nimic altceva decât un „corpus glorificationis", şi anume trupul învierii a cărui legătură cu eternitatea este evidentă.

419 Aşa după cum i se pare firesc minţii naive ca un măr să cadă din pom pe pământ, dar i s-ar părea absurd să spună că pământul se

ridică înspre măr, aşa crede cu uşurinţă şi că spiritul ar putea spiritualiza corpul unilateral, fără a fi afectat de inerţia şi greutatea sa. Dar toate efectele sunt reciproce, şi niciunul nu modifică pe un altul fără a fi el însuşi modificat. Cu toate că alchimistul crede că ştie mai bine ca oricare altcineva că la creaţie cel puţin o fărâmă din divinitate, adică *anima mundi*, a intrat în creatura materială şi este prinsă în ea — ca efect al actului de creaţie —, totuşi el crede indiferent de asta în posibilitatea spiritualizării unilaterale, iarăşi fără a-şi da seama că premisa acestui efect constă tocmai într-o materializare a spiritului, şi anume în chintesenţa albastră. În realitate, deşi strădania sa înalţă corpul în apropierea spiritualităţii, trage totuşi şi spiritul în jos în vecinătatea materiei. Sublimând materia, el concretizează spiritul.

Acest adevăr de la sine înţeles îi era încă străin omului medie- 420
val şi a fost priceput şi de omul modern abia parţial. Dar dacă e să aibă loc undeva sau cumva o unire între contrarii ca spirit–materie, conştiinţă–inconştient, întuneric–lumină, atunci ea se va produce într-un terţ, care nu constituie un compromis, ci un factor nou, aşa cum alchimiştii vedeau aplanată cearta cosmică a elementelor prin λίθος οὐ λίτος (piatra nu este piatră), aşadar printr-o fiinţă transcendentală care putea fi caracterizată numai printr-un paradox.[226] „Caelum" al lui Dorneus care corespunde pietrei este pe de o parte un lichid ce poate fi tras în sticle, însă pe de alta este însuşi microcosmosul. Pentru psiholog este Sinele, pe de o parte omul aşa cum este el, pe de alta totalitatea indescriptibilă şi supraempirică tocmai a aceluiaşi om. Aceasta înseamnă, ce-i drept, un simplu postulat, care este însă necesar, căci nimeni nu ar putea să

226 Simbolistica pietrei îşi dovedeşte vârsta considerabilă nu numai prin aceea că ţine de lumea de reprezentare a unor primitivi care mai trăiesc şi azi, ci şi prin apariţia ei în documentele unor culturi vechi, ca de exemplu în textele curitice din Boghazköy, unde fiul tatălui zeilor, Kumarbi, este piatra Ullikummi, o piatră diorită „îngrozitoare", care „a crescut în apă". Piatra este o paralelă la mitologemul grecesc al pietrei pe care Cronos a înghiţit-o şi pe care a scuipat-o prima când Zeus l-a forţat să dea înapoi copiii înghiţiţi. Zeus a pus-o ca obiect de cult la Pytho. Ullikummi este o fiinţă titanică şi, în mod interesant, un duşman periculos al zeilor (Güterbock, *Kumarbi*, în multe locuri).

susţină că posedă o cunoaştere totală a omului aşa cum este el. Nu numai la omul psihic, ci şi la cel fizic există elemente necunoscute, pe care ar trebui să le includem într-o imagine completă a omului, dar nu putem. Omul este însă în parte empiric, în parte transcendental; el însuşi este un λίθος οὐ λίτος. Şi nici nu ştim dacă ceea ce concepem empiric ca fiind fizic nu este în necunoscuta lume de dincolo a experienţei noastre identic cu ceea ce deosebim în lumea de dincoace ca psihic de factorul fizic. Noi ştim din experienţă, ce-i drept, că procesele psihice stau în relaţie cu cele materiale, fără a fi însă în postura de a putea arăta cum este constituită această relaţie sau cum este general posibilă. Tocmai pentru că factorul psihic şi cel fizic se află într-o dependenţă reciprocă, s-a formulat de mai multe ori deja supoziţia că într-o lume de dincolo de experienţa noastră de până acum ar fi identice între ele, prin aceasta neînţelegându-se desigur ipoteza materialistă sau spiritualistă arbitrară.

421 Cu această presupunere a unei identităţi a fiinţei psihice şi a celei fizice ne apropiem de acea concepţie a lui *unus mundus* a alchimiştilor, de acea lume potenţială a zilei întâi a creaţiei, când încă nu exista nimic care să fie despărţit. Înaintea lui Paracelsus alchimiştii credeau în „creatio ex nihilo". Deci pentru ei înşişi Dumnezeu era principiul materiei. Paracelsus şi şcoala lui au presupus însă că materia este un „increatum" (necreat), prin urmare *coexistent* şi *coaetern* cu Dumnezeu. Nu mi-am putut da seama dacă ei gândeau această concepţie monist sau dualist. Sigur este numai că pentru toţi alchimiştii materia avea un aspect divin, fie că Dumnezeu era prins în materie sub forma lui *anima mundi* sau a lui *anima media natura*, fie că materia reprezenta „realitatea" lui Dumnezeu. În niciun caz materia lor nu era dezdivinizată şi cu siguranţă nu era materia potenţială a primei zile a creaţiei. Se pare că numai paracelsiştii s-au lăsat influenţaţi de textul dualist al *Facerii*[227].

422 Dacă Dorneus vede desăvârşirea lui *mysterium coniunctionis* în unificarea cu *unus mundus* a lui „caelum" fabricat prin arta

227 „Pământul era pustiu şi gol…, şi spiritul se lăsa peste adânc." [Acesta este corespondentul traducerii lui Jung a *Fac.* 1, 2: „Şi pământul era fără chip şi pustiu…, iar Duhul lui Dumnezeu se purta pe deasupra apelor".]

alchimică, atunci el nu se referă — *expressis verbis* — la o amestecare sau o adaptare a individului la lumea sa empirică înconjurătoare, ci la o *unio mystica* cu lumea potenţială. O astfel de viziune ni se pare într-adevăr „mistică", dacă vrem să folosim acest cuvânt în accepţia sa modernă abuzivă. Aici nu este însă vorba de cuvinte negândite, ci de o concepţie care se lasă transpusă din limbajul ei medieval în noţiuni moderne. Fără îndoială că ideea lui *unus mundus* se bizuie pe presupunerea că multitudinea lumii empirice se întemeiază pe o unitate a ei şi că nu există laolaltă sau sunt amestecate între ele două sau mai multe lumi principial separate. Mai degrabă, după această concepţie tot ce este separat şi diferit ţine de aceeaşi lume, care nu-i, ce-i drept, evidentă, ci constituie un postulat a cărui probabilitate este întărită de faptul că până acum nu s-a reuşit să se descopere o lume în care legile naturii cunoscute nouă să nu fie valabile. Că nici lumea psihică atât de extraordinar de diferită de cea fizică nu se înrădăcinează în afara cosmosului reiese din realitatea de netăgăduit că între suflet şi corp există relaţii cauzale care indică alcătuirea lor în fond unitară.

Fiinţarea nu este cuprinsă de cunoaşterea noastră, aşa că nu sun- 423
tem în situaţia de a face afirmaţii de orice fel despre natura sa generală. Microfizica sondează necunoscutul materiei, precum sondează Psihologia Complexă necunoscutul psihicului. Ambele direcţii de cercetare ajung la constatări ce nu se pot exemplifica decât prin antinomii şi formulează concepte ce sunt în mai mult decât o privinţă de o analogie stranie. Dacă această dezvoltare s-ar accentua pe viitor şi mai mult, atunci ipoteza unei unităţi a obiectului ambelor direcţii de cercetare ar câştiga în probabilitate. Desigur că nu există decât o mică speranţă sau niciuna ca fiinţarea unitară să poată fi vreodată ilustrată, deoarece reprezentarea şi limba îngăduie în acest caz numai posibilitatea unor principii antinomice. Dar atâta lucru ştim în ziua de azi dincolo de orice dubiu: că fenomenul empiric se reazemă pe un fundal transcendental; o stare de lucruri care, după cum a arătat deja Sir James Jeans, se poate exprima prin comparaţia platoniciană a peşterii. Fundalul comun al microfizicii şi al aşa-numitei psihologii abisale este atât fizic cât şi psihic, şi de aceea nu este

nici una, nici alta, ci mai degrabă un terţ, o natură neutră, care se poate sesiza cel mult tangenţial, căci în esenţă este transcendentală.

424 Fundalul lumii noastre empirice pare să fie într-adevăr un „unus mundus". Asta este cel puţin o ipoteză probabilă care satisface principiul formulat în teoria ştiinţei: „Principia explicandi non sunt multiplicanda praeter necessitatem." (Principiile explicative să nu fie înmulţite dincolo de necesitate.) Fundalul psihofizic transcendental corespunde unei „lumi potenţiale" în măsura în care în el sunt sădite toate acele condiţii care determină forma fenomenelor empirice. Asta e valabil în mod evident pentru fizică precum şi pentru psihologie; mai exact spus, pentru macrofizică precum şi pentru psihologia conştiinţei.

425 Dacă Dorneus priveşte acum gradul al treilea şi suprem de *coniunctio* într-o unificare sau relaţionare cu *unus mundus* a adeptului care a fabricat „caelum", atunci aceasta ar consta, exprimat psihologic, într-o *sinteză a conştiinţei cu inconştientul*. Rezultatul acestei legături sau echivalări nu este limpede din punct de vedere teoretic, căci o mărime cunoscută este combinată cu un X; însă practic rezultă de aici nişte modificări la fel de ample ale conştiinţei, precum le-a produs fizica atomică în fizica clasică. De ce tip sunt modificările de conştiinţă pe care le aşteaptă Dorneus de la al treilea grad de *coniunctio* se poate stabili doar indirect din simbolistica folosită de adepţi. Ceea ce a numit el „caelum" este, după cum am văzut, o anticipare simbolistică a Sinelui. Se poate conchide de aici că realizarea astfel aspirată a omului total a fost concepută o dată ca vindecare a suferinţelor organice sau psihice, căci „caelum" este denumit o *medicina universalis* (*panacea*, *alexipharmacum*, *medicina catholica* etc.). Este considerat, de asemenea, *balsamum* şi *elixir vitae*, deci o băutură magică ce prelungeşte viaţa, întăreşte şi întinereşte. Este o „piatră vie", un λίθος ἔμψυχος (Baetylus), o „piatră care are o pneuma"[228], „vivus lapis" al Noului Testament[229], ce reprezintă în *Păstorul lui Hermas* omul viu, care se intercalează ca piatră de

228 Berthelot, *Alch. grecs*, III, vi, 5, p. 121.

229 I *Petr*. 2, 5: „… ipsi tanquam lapides vivi superaedificamini". Cf. şi *Ef*. 2, 20.

construcţie în turnul bisericii. Este evidenţiată mai cu seamă incoruptibilitatea sa: durează mult sau veşnic; ea este, deşi vie, totuşi nemişcată; emană forţă magică şi transformă nepieritor în nepieritor şi impur în pur; se completează şi se înmulţeşte (*multiplicatio*) singură; este simplul şi de aceea universalul, unirea tuturor contrariilor; stă în paralel cu Cristos şi este denumită mântuitorul macrocosmosului. „Caelum" înseamnă însă şi asemănarea la chip a omului cu Dumnezeu (*imago Dei*), *anima mundi* aflată în materie şi adevărul pur şi simplu. Este făptura cu „mii de nume". Este *microcosmus*, adică omul total (τέλειος ἄντρωπος), *chên-yên*, un homunculus şi un *hermaphroditus*. Ceea ce menţionez aici ca denumiri şi semnificaţii ale lui „caelum" reprezintă numai o mică selecţie dintr-o bogăţie ameţitoare.

Suntem desigur într-o oarecare dilemă cum am putea formula 426
o atare experienţă psihică — doar de aşa ceva este vorba — într-o noţiune raţională. Cu siguranţă se înţelegea prin ea o întruchipare a desăvârşirii şi universalităţii şi deci era caracterizată prin ea o trăire de o dimensiune asemănătoare. Am putea s-o mai comparăm doar cu *mysterium ineffabile* al *unio mystica*, cu Tao, cu conţinutul lui Samadhi sau trăirea Satori a lui Zen, ajungând astfel în sfera lipsei de limpezime prin excelenţă şi a subiectivului extrem, unde dau greş toate criteriile raţiunii. În mod ciudat, această trăire este empirică, în măsura în care din Est şi Vest, din prezent şi din trecutul îndepărtat există afirmaţii concordante care confirmă însemnătatea sa subiectivă de nedepăşit. Cunoaşterea noastră despre natura fizică nu ne oferă niciun fel de punct de sprijin care ne-ar înlesni să punem trăirea pe vreo oarecare bază general valabilă. Este şi rămâne un mister al lumii experimentale psihice şi se poate înţelege doar ca o trăire numinoasă, a cărei realitate nu este de contestat desigur, la fel de puţin ca şi faptul că lumina de o anumită lungime de undă este percepută ca „roşie", lucru cu care nu se înţelege însă un daltonist.

Ce înseamnă, aşadar, afirmaţiile alchimiştilor despre *arcanum*, 427
privite din unghi psihologic? Spre a răspunde la această întrebare trebuie să ne amintim de ipoteza de lucru pe care ne-am alcătuit-o

pentru interpretarea viselor: *imaginile onirice şi cele fantasmatice spontane sunt simboluri, adică formulări cât se poate de bune ale unor stări de fapt încă necunoscute, respectiv inconştiente, care se comportă de obicei compensator faţă de conţinutul conştiinţei sau de atitudinea conştientă*. Dacă aplicăm această regulă de bază asupra *arcanum*-ului alchimic, atunci ajungem la concluzia că proprietatea acestuia cea mai remarcabilă, şi anume unitatea şi unicitatea sa — „unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen unaque dispositio“[230] —, presupune o *conştiinţă disociată*. Căci nimeni care este unit cu sine însuşi nu are nevoie de unitate ca remediu şi — putem să adăugăm — nici cel care nu este conştient de disocierea sa, fiindcă este nevoie de o stare *conştientă* de restriştе, pentru a evoca arhetipul unităţii. Putem conchide de aici că alchimiştii cu înclinaţii filosofice erau oameni care nu se simţeau în siguranţă în concepţia despre lume de atunci, în *fides christiana*, deşi erau convinşi de adevărul ei. Nu găsim în literatura latină şi greacă clasică a alchimiei depoziţii ale contrariului, ci o abundenţă de mărturii pentru fermitatea convingerii creştine, în măsura în care este vorba despre tratate creştine. Cum religia creştină este *expressis verbis* un sistem de „tămăduire“ bazat pe „planul de vindecare“ divin iar Dumnezeu reprezintă unitatea *par excellence*, trebuie să ne punem întrebarea de ce mai simţeau oare alchimiştii dezacord în şi cu ei înşişi, o dată ce credinţa lor, după toate aparenţele, le oferea în suficientă măsură unitate şi acord. (Această chestiune nu şi-a pierdut nici în prezent nimic din actualitatea ei, dimpotrivă.) Răspunsul rezultă de la sine dacă cercetăm natura celorlalte proprietăţi afirmate despre *arcanum*.

428 Următoarea proprietate a *arcanum*-ului care intră în discuţie este natura sa fizică. Deşi alchimiştii pun un foarte mare preţ tocmai pe această problemă şi „piatra“ reprezintă *raison d'être* a artei lor în genere, ea nu poate fi totuşi considerată pur fizică şi se tot subliniază că este însufleţită şi că posedă „animam et spiritum“, ba chiar că este un om sau o făptură asemănătoare omului. Cu toate

230 *Ros. phil.*, în: *Art. aurif.*, II, p. 206.

că s-a spus şi despre Dumnezeu că lumea ar fi apariţia sa fizică, această concepţie panteistă a fost totuşi respinsă de dogma bisericească, întrucât „Dumnezeu este spirit“ şi nu este în niciun fel materie. Dacă aşa stau lucrurile, atunci punctul de vedere creştin corespunde lui „unio mentalis in superatione corporis“. În măsura în care alchimistul recunoştea credinţa creştină putea să ştie că după propria sa concepţie el se afla încă înaintea celei de-a doua etape a sa de *coniunctio* şi că *veritas* creştină nu era încă „realizată“. Sufletul era, ce-i drept, tras de spirit în regiuni mai înalte ale abstractizării; corpul însă era „dezsufleţit“ şi, cum el are pretenţii de participare la viaţă, situaţia nesatisfăcătoare nu putea să-i rămână ascunsă adeptului. El nu se putea simţi ca fiind întreg şi, orice ar fi însemnat pentru el spiritualizarea existenţei sale, tot nu depăşea acel *hic et nunc* al vieţii trupeşti într-o lume fizică. Spiritul contrazicea orientarea spre *physis*, şi viceversa. În ciuda oricărei asigurări contrarii, Cristos nu înseamnă un factor unificator, ci o „sabie“ care-l separă pe omul spiritual de cel fizic. Alchimiştii erau, spre deosebire de anumiţi moderni, destul de deştepţi pentru a întrevedea necesitatea şi oportunitatea unei dezvoltări pe mai departe a conştiinţei, îşi menţineau de aceea cu fermitate convingerea lor creştină şi nu recădeau pe o treaptă mai puţin conştientă. Ei nu puteau şi nu voiau să contrazică adevărul creştin, de aceea ar şi fi incorect să-i acuzăm de erezie. Doreau mai degrabă să realizeze unitatea anticipată prin reprezentarea lui Dumnezeu, năzuind să lege *unio mentalis* cu corpul.

Această aspiraţie reieşea din senzaţia vie că această lume era în- 429
tr-o stare morbidă şi că totul era corupt ca urmare a păcatului originar. Ei întrezăreau că sufletul avea o posibilitate de mântuire numai în măsura în care lăsa ca spiritul să-l înstrăineze de dependenţa lui naturală de corp, ceea ce nu modifica, nici nu îmbunătăţea însă în vreun fel statutul vieţii fizice. Microcosmosul, şi anume omul interior, era, ce-i drept, capabil de mântuire, dar nu şi corpul corupt. Această înţelegere oferea motiv suficient pentru o disociere a conştiinţei într-o personalitate spirituală şi una fizică. Ei puteau să mărturisească toţi ca şi Pavel: „Om nenorocit ce sunt! Cine mă va

izbăvi de trupul morţii acesteia?“[231] Ei se străduiau de aceea să găsească acel remediu care vindecă toate suferinţele trupului şi dezbinarea sufletului, acel φάρμακον ἀθανασίας care eliberează trupul de coruptibilitatea lui şi acel *elixir vitae* care conferă viaţa lungă a străvechilor vremuri biblice sau chiar nemurirea. Întrucât cei mai mulţi erau medici, aveau ocazii numeroase şi copleşitoare să fie impresionaţi de fragilitatea şi caducitatea existenţei omeneşti şi să manifeste acea nerăbdare care nu voia să aştepte venirea unei stări mai suportabile şi mai adecvate soliei mântuirii abia pe lumea cealaltă. Tocmai în această nemulţumire şi această neplăcere presantă se exprimă pretenţia omului fizic ca şi insuportabilitatea disocierii. Alchimiştii se vedeau de aceea puşi în faţa unei sarcini destul de dificile, şi anume de a-l uni pe omul fizic, care voia altfel, cu adevărul său spiritual. Cum nu erau nici necredincioşi, nici eretici, nu puteau şi nu voiau să modifice nimic la cel din urmă, pentru a-l acorda, ca să zic aşa, mai bine corpului. În plus, acesta se afla în culpă, întrucât îşi atrăsese păcatul originar ca urmare a slăbiciunii sale morale. Aşa că cel ce trebuia pregătit era corpul cu întunecimile sale. Asta se întâmpla, după cum am văzut, prin extragerea unei chintesenţe care reprezenta echivalentul fizic al cerului, respectiv al lumii potenţiale, şi era de aceea numită la rândul ei „caelum“. Aceasta era contribuţia esenţială a corpului, o substanţă incoruptibilă şi de aceea pură şi eternă, un *corpus glorificatum*, capabil şi demn de a fi unit cu *unio mentalis*. Ceea ce mai rămânea în rest din corp era o „terra damnata“, o zgură, ce trebuia lăsată în seama destinului ei. Chintesenţa, „caelum“, corespundea în schimb materiei primordiale pure, necorupte a lumii, mijlocului de exprimare adecvat şi complet supus al Domnului, a cărui producere lăsa de aceea să se „spere şi aştepte“ *coniunctio* cu *unus mundus*.

430 Această rezolvare este în mod evident un compromis în defavoarea *physis*-ului, dar oricum o încercare demnă de remarcat de a depăşi disocierea dintre spirit şi materie. Dar o soluţie principială nu este, şi anume măcar pentru faptul că procedura nu are loc în

231 *Rom.* 7, 24.

obiectul propriu-zis, ci reprezintă o proiecţie fără rezultat, adică „caleum" nu putea fi fabricat în realitate. Era o speranţă care s-a stins o dată cu alchimia şi astfel a fost scoasă de pe ordinea zilei. Dar disocierea a rămas şi ea a produs în direcţie inversă pe de o parte o mult mai bună cunoaştere a naturii şi pe de altă parte a desfiinţat spiritul într-o măsură care ar paraliza omul medieval de groază, dacă ar putea să o vadă acum. *Elixir vitae* al ştiinţei moderne a ridicat deja considerabil expectativa vieţii şi speră să atingă rezultate şi mai bune. În schimb, *unio mentalis* a pălit şi *veritas christiana* se simte în defensivă. Despre o *veritas* care ar fi ascunsă în om nu mai este chiar deloc vorba. Istoria a ajuns fără milă din urmă ceea ce compromisul alchimic lăsase nerezolvat: omul fizic a înaintat în mod neaşteptat în prim-plan şi s-a înstăpânit pe natură într-o măsură nebănuită. Cu el s-a conştientizat însă şi sufletul său *empiric*, desprinzându-se din înlănţuirea spiritului şi luând într-o asemenea măsură aspect concret, încât trăsăturile sale individuale au devenit chiar obiect al observaţiei clinice. El nu mai este de mult un principiu de viaţă sau vreo altă abstracţiune filosofică, ci este chiar suspectat a fi un epifenomen al chimismului cerebral. Iar spiritul nu-i mai dă viaţa, ci se presupune mai degrabă că acesta îşi datorează existenţa în mod esenţial activităţii psihice. Psihologia se poate desemna astăzi drept ştiinţă, ceea ce înseamnă o imensă concesie dinspre spirit. Ce va pretinde ea de la celelalte ştiinţe ale naturii, mai cu seamă de la fizică, rămâne rezervat viitorului.

10. SINELE ŞI ÎNGRĂDIREA GNOSEOLOGICĂ

După cum am arătat de mai multe ori deja, aserţiunile despre 431
lapis descriu, dacă sunt privite psihologic, *arhetipul Sinelui*. Fenomenologia acestuia este reprezentată prin simbolistica mandalei, care descrie Sinele ca pe o plăsmuire concentrică, adesea în forma cvadraturii cercului. Subordonate sunt tot felul de simboluri secundare care exprimă de cele mai multe ori alcătuirea contrariilor ce

urmează a fi unificate. Formaţiunea este percepută în general ca reprezentare a unei stări centrale sau a unui centru al personalităţii, care este esenţialmente diferit de Eu. Este de natură numinoasă, ceea ce se manifestă prin felul reprezentării, respectiv al simbolurilor folosite pentru caracterizare (soare, stea, lumină, foc, floare, nestemată etc.). Se găsesc toate gradele de evaluare emoţională, de la desenarea abstractă, lipsită de culoare şi pasivă a cercului, până la intensitatea supremă a unei trăiri de iluminare. Toate aceste aspecte se pot constata deja în alchimie, numai cu diferenţa că acolo apar ca proiectate în materie, în timp ce aici sunt înţelese ca simboluri psihice. *Arcanum chymicum* s-a transformat deci într-un eveniment psihic, fără să fi pierdut ceva din numinozitatea sa iniţială.

432 Dacă ne amintim în ce măsură sufletul s-a realizat, respectiv s-a umanizat, atunci putem aprecia cât de mult exprimă el astăzi şi corpul cu care este coexistent. Avem aici o *coniunctio* de gradul al doilea, despre care alchimistul putea cel mult să viseze, nu însă să conştientizeze ceva. În această privinţă, modificarea în psihologic înseamnă un progres considerabil: dar ce-i drept numai atunci *când centrul trăit se dovedeşte a fi şi un „spiritus rector" al vieţii cotidiene*. Firește că şi alchimiştilor le era clar că cineva putea să aibă piatra în buzunar fără să facă vreodată aur din ea, sau *aurum potabile* în sticlă fără să fie gustat vreodată băutura dulce-amară; asta, desigur, numai la modul ipotetic, căci doar nu ajungeau niciodată să aibă tentaţia de a-şi folosi *arcanum* în realitate, întrucât nu izbuteau niciodată să-l producă. Numai că nu avem voie să supraapreciem importanţa psihologică a acestui eşec. Ea trece ca să zic aşa la alchimişti în planul din fund faţă de fascinaţia emisă de arhetipul bănuit şi simţit, adică alchimiei îi mergea la fel ca şi creştinismului, care nici el nu era distrus în mod fatal de lipsa parusiei Domnului. Emoţia care păşeşte mereu mână în mână cu caracterul viu al unei idei arhetipale transmite, chiar şi atunci când există numai un minim de cunoaştere raţională, presimţirea unei trăiri a totalităţii, căreia o ulterioară cunoaştere diferenţiată nu-i mai poate adăuga nimic esenţial, cel puţin nu în privinţa totalităţii trăirii. O înţelegere mai bine dezvoltată poate reînnoi însă desigur tot mereu caracterul viu

al experienţei originare. Căci având în vedere inepuizabilitatea arhetipului, cunoaşterea raţională derivată de aici înseamnă relativ puţin, şi este necesară o bună doză de supraapreciere nejustificată a celei din urmă, dacă e să presupunem că în starea finală iluminarea ca urmare a cunoaşterii ar fi una mai înaltă decât este ea în starea iniţială a trăirii numinoase. S-a emis această obiecţie faţă de concepţia cardinalului Newman despre dezvoltarea dogmei, dar procedându-se aşa s-a trecut tocmai cu vederea că înţelegerea raţională sau formularea intelectuală nu adaugă nimic trăirii totalităţii, ci în cel mai bun caz favorizează sau facilitează numai continuarea acestei trăiri. Ea este esenţialul, şi nu ilustrarea şi clarificarea sa intelectuală, care doar se dovedesc pline de sens şi de folos numai acolo unde accesul la experienţa originară este blocat. Diferenţierea dogmei nu îi exprimă numai caracterul viu, ci este necesară şi pentru menţinerea ei. Tot aşa, arhetipul care stă la baza alchimiei are nevoie de interpretare, spre a-şi ilustra caracterul viu şi numinos şi măcar a-l păstra astfel pentru ştiinţa noastră. Şi alchimistul şi-a exemplificat trăirea cât a putut de bine, fără a o înţelege însă vreodată în acel grad în care poate să-l explice în ziua de azi psihologia. Înţelegerea sa defectuoasă nu înseamnă însă nicidecum o scădere a totalităţii trăirii sale arhetipale, la fel de puţin precum ar putea înţelegerea noastră mai cuprinzătoare şi mai diferenţiată să-i mai adauge ceva.

Cu îndreptarea spre psihologic survine o mare schimbare, căci 433
din autocunoaştere rezultă anumite consecinţe etice care nu sunt doar obiectul ştiinţei, ci presează şi la o executare practică. Aceasta depinde desigur de predispoziţia morală în care, conform experienţei, nu putem să ne încredem prea mult. Ea are de regulă graniţe tot atât de îngust trasate ca şi raţiunea. Depinde însă la fel de mult de aceasta ca şi de cealaltă. Sinele care ar dori să se realizeze se extinde în toate direcţiile dincolo de personalitatea Eului; el este, conform naturii lui cuprinzătoare, mai luminos şi mai întunecat decât aceasta şi pune drept urmare Eul în faţa unor probleme cărora acesta ar prefera să li se sustragă. Fie eşuează cutezanţa morală, fie înţelegerea, fie ambele, până când în cele din urmă destinul este cel

care va decide. Nicicând nu îi lipsesc Eului contraargumente morale şi raţionale pe care nu putem şi nu avem voie să le dăm deoparte atâta timp cât suntem capabili să ne ţinem de ele. Căci numai atunci ne putem simţi pe un drum sigur când coliziunea de îndatoriri a fost ca să zic aşa lichidată de la sine şi am devenit victima unei decizii care a fost luată peste capul nostru sau peste inima noastră. În aceasta se revelează forţa numinoasă a Sinelui, care altminteri nici nu prea ar putea fi experimentată. *De aceea, trăirea Sinelui înseamnă o înfrângere a Eului*. Dificultatea imensă a acestei experienţe rezidă în aceea că Sinele poate fi deosebit numai noţional de ceea ce am numit dintotdeauna „Dumnezeu", nu însă şi practic. Ambele noţiuni constau pare-se dintr-o aceeaşi dimensiune numinoasă, care constituie un fapt ce determină realitatea. De aceea Eul intră în discuţie numai în măsura în care el opune rezistenţă, îşi poate apăra existenţa şi în caz de înfrângere se mai poate totuşi afirma. Model al acestei situaţii este confruntarea lui Iov cu Iehova. Cu acest indiciu aş dori doar să sugerez natura problematicii ce se iscă aici. Să nu se tragă din această constatare generală concluzia pripită că în caz individual există de fiecare dată o hybris a conştiinţei Eului ce merită să fie biruită de inconştient. Nu este nicidecum aşa, căci se întâmplă foarte des ca responsabilitatea Eului şi conştiinţa Eului să fie prea slabe şi să necesite mai curând o fortificare. Acestea sunt totuşi întrebări de psihoterapie practică pe care le menţionez numai pentru că mi s-a reproşat că subapreciez însemnătatea Eului şi trag inconştientul în mod inadecvat în prim-plan. Această insinuare ciudată a fost emisă dinspre latură teologică. În mod evident, acest critic nu s-a gândit că trăirile mistice ale sfinţilor se comportă exact aşa ca şi alte efecte ale inconştientului.

434 Spre deosebire de idealul alchimiei care consta în fabricarea unei substanţe secrete, unui om, unei *anima mundi* sau unui *Deus „terrenus"* şi despre care s-a sperat că va fi un salvator din toate necazurile omeneşti, interpretarea psihologică (pregătită de alchimişti) duce la ideea totalităţii omeneşti. Această idee are mai întâi o importanţă terapeutică, ea tinzând să cuprindă noţional acea stare psihică ce rezultă din depăşirea unei disocieri, şi anume a distan-

ţei dintre conştiinţă şi inconştient. Compensarea alchimică corespunde integrării inconştientului în conştiinţă, proces prin care ambele sunt modificate. Conştiinţa cunoaşte o lărgire în special prin împingerea mai departe a orizontului ei, ceea ce înseamnă întâi o îmbunătăţire considerabilă a situaţiei psihice de ansamblu, tulburarea conştiinţei fiind înlăturată prin contrapoziţia inconştientului. În schimb, pentru că tot ce-i bun trebuie plătit scump, conflictul mai înainte inconştient este conştientizat şi astfel conştiinţa este împovărată cu o grea ipotecă, fiindcă acum soluţionarea conflictului este aşteptată de la ea. Pentru îndeplinirea acestei sarcini ea pare să fie înzestrată şi pregătită însă la fel de prost ca şi aceea a alchimistului medieval. Aidoma acestuia, omul modern are şi el nevoie de o metodă specială, spre a înlătura starea de restrişte a conştiinţei sale. După cum am indicat în altă parte, ne putem aştepta la o anumită trăire a Sinelui ca rezultat al strădaniei psihoterapeutice. Experienţa arată că această aşteptare este justificată. Nu rareori este vorba de trăiri autentic numinoase. Nu merită să facem încercări de a descrie caracterul lor de totalitate. Cine a trăit ceva asemănător ştie la ce mă refer aici. Cine nu cunoaşte această experienţă, aceluia nici nu-i va fi suficientă vreo descriere. În plus, în literatura universală există numeroase evocări de acest fel. Nu ştiu însă dacă există şi cazuri în care simpla descriere a mijlocit trăirea.

Nu e niciun motiv de mirare că pe parcursul unui tratament 435
psihic pot surveni trăiri numinoase şi că ne putem aştepta la acestea cu o anumită probabilitate, o dată ce ele apar fără tratament destul de des în stări psihice de excepţie sau chiar le produc pe acestea. Ele nu ţin exclusiv de psihopatologie, ci se pot observa şi în perimetrul normalului. Ce-i drept, necunoaşterea modernă a trăirilor psihice intime şi părerile preconcepute faţă de ele sunt gata să se dezbare de ele ca anomalii psihice şi să le claseze în cartoteca psihiatrică, fără a schiţa nici cea mai mică tentativă de a le înţelege. Dar astfel nici realitatea existenţei lor nu este lichidată din lume, nici ele nu sunt explicate.

Nu trebuie nici să ne mirăm de faptul că orice încercare de în- 436
ţelegere adecvată, corespunzător naturii numinoase a trăirii, trebuie

să se servească de anumiți termeni religioși sau metafizici ce merg în paralel, căci aceştia sunt dintotdeauna legaţi de ea nu numai în mod concret, ci sunt şi utilizaţi mereu pentru formularea şi clarificarea ei. Astfel, încercarea ştiinţifică de explicaţie ajunge în situaţia grotescă de a fi la rândul ei acuzată de explicaţie metafizică. E-adevărat că numai acela va emite atare reproş care se socoate el însuşi în posesia noţiunilor metafizice şi care presupune de la acestea că fixează sau exprimă în mod valabil fapte metafizice corespunzătoare. Mi se pare cel puţin extrem de improbabil că, atunci când un om zice „Dumnezeu", trebuie în consecinţă să şi existe un astfel de Dumnezeu cum şi-l reprezintă el sau că el vorbeşte în mod necesar despre o fiinţă reală. În orice caz el nu poate să dovedească niciodată că afirmaţiei sale i se opune ceva corespunzător dinspre latură metafizică, după cum nici lui nu i se poate dovedi că nu are dreptate. Este deci vorba în cel mai bun caz despre un *non liquet* şi mi se pare recomandabil să presupunem în aceste condiţii şi având în vedere limitarea capacităţi omeneşti că noţiunile noastre metafizice nu sunt mai întâi nimic altceva decât imagini şi păreri antropomorfe, care nu exprimă deloc fapte transcendentale sau le exprimă numai într-un mod foarte restrâns. Doar ştim deja de la lumea fizică înconjurătoare că nu este deloc necesar ca ea să corespundă în sine cu imaginea percepută de noi. „Physical" şi „perceptual world" sunt două lucruri foarte diferite. Această ştiinţă nu ne încurajează nicidecum să presupunem că imaginea noastră metafizică asupra lumii corespunde cu realitatea transcendentală. În afară de aceasta, aserţiunile despre cea din urmă sunt de o diversitate nebănuită, aşa că nici cu cea mai mare bunăvoinţă nu am putea şti cine are dreptate. Confesiunile au recunoscut asta încă de mult, şi de aceea nu numai că fiecare dintre ele emite pretenţia de a fi singura adevărată, ci, dincolo de aceasta, şi de a nu reprezenta niciun fel de adevăr omenesc, ci de a fi însuşi adevărul inspirat şi revelat direct de Dumnezeu. Fiecare teolog vorbeşte despre „Dumnezeu" pur şi simplu, dând a crede că „Dumnezeul" *lui* este *Dumnezeu* în general. Numai că unul vorbeşte despre Dumnezeul paradoxal din Vechiul Testament, altul despre Dumnezeul încarnat al iubirii, un al

treilea despre Dumnezeul care are o mireasă cerească etc., şi fiecare îl critică pe celălalt, însă nu se critică pe sine.

Nimic nu dovedeşte mai bine incertitudinea extremă a afirma- 437
ţiilor metafizice decât caracterul lor diferit. Este însă complet greşit să presupunem că ar fi în genere nevalabile. Căci rămâne la urma urmei de explicat *de ce* se fac asemenea afirmaţii. Trebuie să existe motive în acest sens. Omul este cumva determinat să facă afirmaţii transcendente. Ce constituie cauza responsabilă pentru asta este subiect de controversă. Ştim doar cu o suficientă siguranţă empirică faptul că în cazul genuin nu este vorba de invenţii voluntare, ci de trăiri numinoase involuntare, ce i se petrec omului, care determină anumite afirmaţii şi convingeri religioase. De aceea, la începutul marilor confesiuni ca şi al multor mişcări mistice mici stau diferite personalităţi istorice a căror viaţă este caracterizată prin experienţe numinoase. După cum m-au convins multe cercetări ale unor întâmplări de acest fel, înainte se opun conţinuturi inconştiente conştiinţei şi o copleşesc în acelaşi mod cum o fac şi irupţiile inconştienului în cazuri patologice care sunt accesibile observării psihiatrice. Şi Isus a apărut alor săi în această lumină, conform lui *Marcu* 3, 21. — O deosebire importantă faţă de cazurile pur patologice constă însă la aşa-numiţii „inspiraţi" în aceea că pe termen scurt sau lung găsesc o supunere mai mult sau mai puţin amplă şi îşi extind în mod corespunzător influenţa asupra mileniilor. Că această influenţă ce dăinuie în timp a marilor întemeietori de religii constă şi în personalitatea lor spirituală remarcabilă, în viaţa lor exemplară şi în etosul angajării lor nu joacă niciun rol în contextul pe care-l dezbatem aici. Personalitatea nici nu este decât una dintre rădăcinile reuşitei, şi existau şi există tot mereu personalităţi religioase autentice care nu au avut parte de reuşită. Să ne gândim de exemplu la Eckhart. Dar o dată ce succesul a survenit, acest criteriu demonstrează că „adevărul" exprimat de ele cunoaşte un consens general, adică ele spun ceva ce oricum „pluteşte deja în aer" şi de aceea pare pentru mulţi dintre ceilalţi ca „rostit din inimă". Acesta este, după cum ştim în suficientă măsură, cazul la bine ca şi la rău, la adevăr ca şi la neadevăr.

438 Înţeleptul pe care nu îl ascultăm trece drept smintit, iar smintitul care este cel dintâi să vestească nebunia generală şi o face cel mai zgomotos trece drept profet şi conducător, dar uneori este din fericire şi invers, altminteri omenirea ar fi pierit deja de mult din cauza prostiei ei.

439 „Alienatul mintal" caracterizat prin sterilitate nu rosteşte un „adevăr" nu numai pentru că el nu este o personalitate, ci şi din cauză că nu găseşte un consens. Cel care-l găseşte însă a grăit în această privinţă „adevărat". În materie de probleme metafizice este adevărat ceea ce este valabil, şi de aceea de enunţurile metafizice este mereu legată o puternică cerinţă de recunoaştere şi valabilitate, căci valabilitatea e singura lor dovadă posibilă de adevăr, cu care rămân în picioare sau cad. Toate cerinţele de dovadă metafizice sunt *petitiones principii* inevitabile, ceea ce îi este evident de exemplu oricărui cap rezonabil în cazul dovezilor lui Dumnezeu.

440 Pentru stabilirea unui adevăr metafizic nu este desigur suficientă cerinţa de valabilitate. Trebuie să îi vină în întâmpinare o necesitate la fel de puternică a celor mulţi. Cum ea rezultă întotdeauna dintr-o stare de restrişte, încercarea unei explicări trebuie se cerceteze şi starea psihică a aceluia care se lasă convins de o afirmaţie metafizică. Va ieşi atunci în evidenţă că afirmaţia celui inspirat conştientizează tocmai acele reprezentări şi concepţii care se comportă compensatoriu faţă de starea psihică generală de restrişte. Aceste imagini sau concepţii nu au fost nicidecum gândite ori inventate în mod conştient de cel inspirat, ci i s-au întâmplat sub aspectul unor trăiri, iar el le-a căzut ca să zic aşa victimă voită sau chiar nevoită. A fost cuprins de o voinţă ce transcende conştiinţa, o voinţă căreia nu i-a putut opune o rezistenţă eficientă. Este de înţeles ca el să perceapă această supraputere ca „divină". Nu am absolut nimic de obiectat la această denumire, doar că nu o pot considera, nici cu cea mai mare bunăvoinţă, drept o dovadă pentru existenţa unui Dumnezeu transcendent. Să luăm în considerare cazul în care un Dumnezeu binevoitor chiar ar inspira un adevăr salutar — cum este atunci în toate acele cazuri unde a fost insuflată o jumătate de adevăr sau chiar o demenţă fatală şi a găsit o supunere bucuroasă?

Aici ar intra eventual în discuţie un diavol sau — conform principiului „Omne malum ab homine“ — însuşi omul. Această explicaţie metafizică de tip „sau–sau“ este cam dificil de aplicat în măsura în care cele mai multe inspiraţii se încadrează între cele două extreme, ele nefiind nici complet adevărate, nici complet false şi, drept urmare — teoretic —, îşi datorează apariţia cooperării forţei celei bune cu forţa cea rea. Ar trebui presupus în acest sens ca să zicem aşa un plan comun de lucru pentru un scop anume doar pe jumătate bun sau făcută presupunerea că una dintre forţe se amestecă fără pricepere în treburile celeilalte sau — un al treilea caz — că omul este în stare să zădărnicească cu o forţă aşa-zis demonică intenţia lui Dumnezeu de a inspira un adevăr desăvârşit — insuflarea unui pseudoadevăr nici nu ar trebui să intre în discuţie. Cum ar sta lucrurile în ambele cazuri cu atotputernicia divină?

La o apreciere cât se poate de conservatoare mi se pare de aceea 441
mai iscusit să nu se ia în orice caz în considerare tocmai factorul metafizic cel mai înalt, ci să fie făcută simplu responsabilă pentru inspiraţii şi ocurenţe asemănătoare o dimensiune inconştientă psihică respectiv *psihoidă*[232] ce se află la îndemâna omului. Astfel s-ar ţine mai bine socoteală nu numai de amestecul insondabil de adevăr şi eroare în marea majoritate a cazurilor de inspiraţie, ci şi de numeroasele contradicţii din Sfânta Scriptură. Aura psihoidă care înconjoară conştiinţa ne înzestrează cu posibilităţi de explicaţie mai bune şi cu consecinţe mai puţin grave, şi în afară de aceasta ea se află pe tărâm empiric. Ea reprezintă o lume de „imagini“ relativ autonome, printre care se numără şi feluritele imagini ale lui Dumnezeu care, oriunde şi oricum se ivesc, sunt numite întotdeauna „Dumnezeu“ de către omul naiv şi, datorită numinozităţii lor (echivalentă cu o autonomie!), şi sunt considerate ca atare. Diferitele confesiuni sprijină acest tip de concepţie tradiţional iar teologii lor se cred, datorită cuvântului inspirat al Domnului, în situaţia de a putea emite afirmaţii valabile despre Dumnezeu. Astfel

232 A se vedea Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, par. 368.

de afirmaţii pretind întotdeauna a fi definitive şi indiscutabile. De aceea chiar şi o cât de mică abatere de la ipoteza dominantă provoca o schismă de netrecut. Nu putem şi nu avem voie să chibzuim la un obiect indiscutabil. Îl putem doar afirma, de aceea nici nu poate să existe un consens între afirmaţii divergente; şi astfel creştinismul — să ne gândim: religia dragostei frăţeşti — oferă spectacolul lamentabil al unei schisme mari şi a multora mici, unde fiecare fracţiune s-a prins fără speranţă în capcana unicului ei adevăr.

442 Omul crede că îl poate afirma pe Dumnezeu, că îl poate defini, aprecia şi îl poate distinge de alţi dumnezei ca unicul adevărat. Ar trebui să devină în sfârşit conştient că, dacă se vorbeşte de Dumnezeu sau de dumnezei sau zei, se vorbeşte despre imagini discutabile ale tărâmului psihoid. Existenţa unei realităţi transcendentale este în sine, ce-i drept, evidentă, însă conştiinţei noastre îi vine deosebit de greu să construiască acele modele intelectuale care să poată ilustra „în-sinele" percepţiilor noastre. Ipotezele noastre sunt nesigure şi bâjbâie, şi nimic nu ne oferă garanţie că ar putea fi vreodată definitiv adevărate. Că lumea se sprijină în exterior şi în interior pe fundaluri transcendentale este la fel de cert ca şi propria noastră existenţă, dar tot la fel de cert e că viziunea nemijlocită a lumii arhetipale interioare este cel puţin tot atât de îndoielnic de corectă ca şi cea a lumii fizice exterioare. Dacă suntem convinşi că ştim adevărul definitiv despre lucrurile metafizice, asta nu înseamnă decât că nişte imagini arhetipale au pus stăpânire pe capacitatea noastră de gândire şi de simţire, acestea pierzându-şi caracterul de funcţii disponibile. Pierderea se manifestă în aceea că obiectul viziunii devine absolut şi indiscutabil şi se înconjoară în aşa măsură de un tabu afectiv, încât oricine se încumetă să reflecteze la această problemă devine în mod automat eretic şi blasfemator. În toate celelalte chestiuni importante oricine va considera că este rezonabil dacă punem la dispoziţia unei critici obiective imaginea subiectivă pe care ne-am făcut-o despre un obiect. În faţa obsesiei sau a emoţiei raţiunea încetează, căci arhetipul numinos se dovedeşte atunci ca fiind mai puternic, pentru că se poate raporta la o necesitate

vitală. Acesta este de regulă cazul acolo unde el compensează o situaţie de restrişte care nu poate fi eliminată cu niciun fel de raţiune. Ştim că un arhetip poate interveni cu o forţă remarcabilă atât în viaţa individuală a unui om, cât şi în existenţa unui popor. De aceea nu-i de mirare că este denumit „Dumnezeu". Dar cum nu ne aflăm întotdeauna în situaţii directe de restrişte sau nu le percepem întotdeauna ca fiind ca atare, există şi momente mai liniştite ale destinului, în care chibzuinţa devine posibilă. Dacă reflectăm atunci fără idei preconcepute la cazul obsesiei respectiv al emoţiei, trebuie să admitem că din faptul lui κατοχή[233] în sine nu rezultă nimic univoc ce ar caracteriza în mod eficient natura celor ce pun stăpânire, deşi face parte din fenomen că ne simţim mereu îmboldiţi spre anumite afirmaţii. Adevărul şi eroarea se găsesc atât de aproape între ele şi arată adesea atât de similar, încât nimeni cu o minte rezonabilă nu ar putea îndrăzni să *nu* se îndoiască de lucrurile care îl asaltează în timpul emoţiei. I *Ioan* 4, 1 avertizează: „Iubiţilor, nu daţi crezare oricărui duh, ci ispitiţi duhurile, de sunt de la Dumnezeu..." Acest avertisment a fost rostit într-o vreme când existau ocazii numeroase pentru observarea stărilor psihice de excepţie. Deşi credem ca şi pe-atunci că deţinem criterii de discernământ sigure, mai trebuie să ne îndoim întru câtva de corectitudinea acestei convingeri, căci nicio judecată omenească nu poate emite pretenţia infailibilităţii.

În această stare de fapt extrem de incertă mi se pare a fi mult 443
mai prudent şi mai rezonabil să ţinem cont că există nu numai un inconştient psihic, ci şi unul psihoid, înainte de a ne aroga judecăţi metafizice care sunt incomensurabile raţiunii umane. Nu avem de ce ne teme că experienţa interioară pierde astfel ceva din realitate şi vivacitate. Printr-o atitudine ceva mai prudentă sau mai modestă nu este împiedicată vreo experienţă, ci dimpotrivă.

Nu se poate contesta că omul ca măsură a lucrurilor este împins 444
mai în centrul câmpului vizual printr-un mod psihologic de a vedea realitatea. Astfel nu i se acordă o importanţă nejustificată. Deja

233 Emoţie. Obsesie.

marile religii universale, budismul şi creştinismul, i-au desemnat omului, fiecare în felul său, o poziţie centrală, iar creştinismul a subliniat această tendinţă a sa simbolic şi prin dogma că Dumnezeu însuşi a devenit om real. Nicio psihologie din lume nu ar putea întrece această recunoaştere.

CUVÂNT DE ÎNCHEIERE

445 Alchimia ne oferă prin abundenţa simbolurilor ei o privire de ansamblu asupra unei străduanii a spiritului omenesc pe care o putem compara cu ritul religios, respectiv cu *opus divinum*, ce-i drept cu deosebirea că „munca“ ei nu este o activitate colectivă, definită strict din punctul de vedere al formei şi conţinutului, ci este mai degrabă, cu toată asemănarea principiilor ei fundamentale, o întreprindere individuală, la care omul în parte îşi pune în cumpănă totalitatea sa, pentru a atinge scopul transcendental al realizării unei *unităţi*. Este o lucrare a împăcării unor opuşi aparent incompatibili, care, în mod caracteristic, nu sunt înţeleşi numai ca o ostilitate naturală a elementelor fizice, ci totodată şi ca un conflict moral. Obiectul străduaniilor fiind văzut din afară ca şi din interior, fizic ca şi psihic, lucrarea se extinde ca să zicem aşa prin întreaga natură, şi scopul ei constă într-un simbol care are un aspect empiric şi unul transcendental, deopotrivă.

446 Aşa cum alchimia, tatonând în întuneric, şi-a dibuit drumul printre nenumărate variaţiuni ale premiselor ei teoretice şi ale încercărilor ei practice de-a lungul multor veacuri, aşa a reluat psihologia inconştientului inaugurată de Carl Gustav Carus calea pierdută de alchimie, ceea ce s-a întâmplat în mod remarcabil în acel moment al istoriei în care efortul alchimiştilor şi-a atins expresia poetică supremă în *Faustul* lui Goethe. Când scrisese Carus, firește nu bănuise că ridica puntea filosofică spre o viitoare psihologie empirică ce urma să reia, să zicem cuvânt cu cuvânt, vechea reţetă a alchimiei: „... in stercore invenitur“; de astă dată,

e-adevărat, neproiectată în substanţa ieftină, neaspectuoasă care, respinsă de toţi, putea fi găsită pretutindeni pe stradă, ci în întunericul penibil al sufletului omenesc, care devenise între timp experimentabil clinic. Acolo numai se găseau toate acele opoziţii, acele fantasme groteşti şi simboluri ciudate, care fascinaseră spiritul alchimiştilor şi îl dezorientaseră tot atât de mult pe cât îl luminaseră. Iar psihologului i se ivea aceeaşi problemă care ţinuse alchimia cu sufletul la gură timp de o mie şapte sute de ani: Ce să fie oare cu aceste opoziţii? Le putem respinge şi scăpa de ele? Sau trebuie să le admitem existenţa, şi este sarcina noastră să le aducem la unison şi să făurim cu strădanie omenească — *Deo concedente* — din ceea ce este felurit şi contradictoriu o unitate, care desigur că nu apare de la sine?

447 Lui Herbert Silberer, decedat din păcate prea de timpuriu, îi revine meritul de a fi fost primul să descopere firele tainice care pornesc de la alchimie spre psihologia inconştientului. E drept că pe atunci starea cunoaşterii psihologice era încă prea primitivă şi prea stăpânită de premise personaliste, pentru ca problema de ansamblu a alchimiei să fi putut fi percepută psihologic. Trebuia lichidat mai întâi atât cu subaprecierea convenţională a alchimiei, cât şi cu cea a sufletului. În ziua de azi suntem în măsură să vedem cât de mult a uşurat alchimia munca psihologiei inconştientului, lăsând pe de o parte în urma sa, fără intenţie, prin acumularea simbolisticii ei, un material ilustrativ colosal de valoros pentru interpretarea modernă a simbolurilor, şi indicând pe de altă parte, prin strădaniile ei sintetice intenţionate, proceduri simbolice pe care le redescoperim în visele pacienţilor noştri. Putem să vedem astăzi cum întregul proces alchimic al contrariilor, pe care l-am zugrăvit în cele de mai sus, poate să înfăţişeze la fel de bine drumul individuaţiei unui individ în parte, ce-i drept cu deosebirea ce nu trebuie trecută cu vederea că niciun individ în parte nu atinge vreodată bogăţia şi amploarea simbolisticii alchimice. Avantajul acesteia constă tocmai în faptul că a fost edificată în atâtea secole, în timp ce cazul individual dispune în scurta sa viaţă numai de o experienţă şi capacitate de prezentare limitată. Este de aceea o sarcină pe cât de

dificilă, pe atât de ingrată să se prezinte esenţa procesului de individuaţie în cazul individual. Întrucât într-un caz iese mai mult un element şi în alt caz mai degrabă un altul la iveală, şi cum unul începe mai devreme, celălalt în schimb mai târziu, iar premisele psihice prezintă variante de neprevăzut, pe baza cazurilor individuale se poate arăta totdeauna numai una sau alta dintre versiuni sau faze. Niciun caz individual din experienţa mea nu este atât de general încât să prezinte toate aspectele şi să fie prin urmare considerat sistematic. Cine ar dori să încerce să facă o relatare cazuistică a procesului de individuaţie ar trebui să se mulţumească cu un mozaic fără început şi fără sfârşit de fragmente şi ar depinde din punctul de vedere al înţelegerii de un colaborator la fel de experimentat în acelaşi domeniu. Alchimia mi-a făcut de aceea marele şi nepreţuitul serviciu de a-mi oferi materialul ei, în al cărei perimetru experienţa mea găseşte suficient spaţiu, şi mi-a creat astfel posibilitatea de a descrie procesul de individuaţie în aspectele sale principale.

BIBLIOGRAFIE

A. Culegeri de tratate alchimice ale unor autori diferiţi*

Alchemia, De. Opuscula. Nürnberg, 1541.
I Gebrus Arabs (Geber): Summae perfectionis [pp. 20–205].
II Tabula smaragdina Hermetis Trismegisti [p. 363].

Ars chemica, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iurisconsultorum. Straßburg, 1566.
I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31: *Tractatus aureus*].
II *Consilium coniugii* de massa solis et lunae, cum suis compendiis [pp. 48–263].

Artis auriferae, quam chemiam vocant… 2 vol., Basel, 1593.

Volumul I
I Turba philosophorum [două versiuni: pp. 1–65; 65–139].
II Allegoriae super librum Turbae [pp. 139–145].
III Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegoriis sapientum [pp. 146–154: *Visio Arislei*].
IV In Turbam philosophorum exercitationes [pp. 154–182].

* Autorii şi tratatele menţionate în aceste opere colective nu mai apar în Bibliografia generală (B). Cursiv: prescurtarea uzuală.

V *Aurora consurgens II:* quae dicitur aurea hora [pp. 185–246].
VI Rosinus ad Euthiciam [pp. 246–277].
VII Rosinus ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319].
VIII Practica Mariae prophetissae in artem alchimicam [pp. 319–324].
IX Liber secretorum alchemiae compositus per Calid filium Iazichi [pp. 325–351].
X Liber trium verborum Kallid acutissimi [pp. 352–361].
XI Tractatulus Aristotelis de practica lapidis philosophici [pp. 361–373].
XII Authoris ignoti philosophici lapidis secreta metaphoricae describentis, opusculum [pp. 389–392].
XIII *Merlini allegoria* profundissimum philosophici lapidis arcanum perfecte continens [pp. 392–396].
XIV Rachaidibi, Veradiani, Rhodiani, et Kanidis philosophorum regis Persarum: De materia philosophici lapidis, acutissime colloquentium fragmentum [pp. 397–404].
XV Tractatulus Avicennae [pp. 405–437].
XVI Clangor buccinae [pp. 448–544].
XVII Liber de arte chimica incerti authoris [pp. 575–631].

Volumul II
XVIII Liber de compositione alchemiae quem edidit Morienus Romanus (De transmutatione metallorum) [pp. 3–54].
XIX Scala philosophorum [pp. 107–170].
XX Tractatus opus mulierum et ludus puerorum dictus [pp. 171–204].
XXI Rosarium philosophorum [pp. 204–384].
XXII Arnaldi de Villa Nova… thesaurus thesaurorum et rosarium philosophorum [pp. 385–455].

Mangetus, Johannes Jacobus: Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus… 2 vol., Geneva, 1702.

Volumul I

I Hoghelande, Theob. de: De alchimiae difficultatibus [pp. 336–368].

II Hermes Trismegistus: *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 400–445].

III Artefius: Clavis maioris sapientiae [pp. 503–509].

IV Altus: Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur… [pp. 938–953].

Volumul II

V Petrus Bonus: Margarita pretiosa, novella correctissima, exhibens introductionem in artem chemiae integram [pp. 1–80].

VI Aurelia occulta philosophorum, cum tractatulo *Senioris Zadith* de chymia [pp. 198–235].

VII Anonymi veteris philosophi *Consilium coniugii,* seu de massa solis et lunae [pp. 235–266].

VIII Arcanum Hermeticae philosophiae… (D'Espagnet) [pp. 649–661].

IX Barnaudus Nicolaus: In aenigmaticum quoddam epitaphlium Bononiae… commentariolum [pp. 713–718].

Musasum hermeticum reformatum et amplificatum. Frankfurt, 1678.

I Aureus tractatus de philosophorum lapide [pp. 1–52].

II Madathanus, Hinricus: Aureum saeculum redivivum [pp. 52–72].

III Hydrolithus sophicus seu *Aquarium sapientum* [pp. 73–144].

IV Mehung, Joannes a: Demonstratio naturae [pp. 145–171].

V Flamell, Nicolaus: Tractatus brevis, sive summarium philosophicum [pp. 172–179].

VI Gloria mundi, aliâs paradysi tabula [pp. 203–304].

VII De lapide philosophico perbreve opusculum *(Liber Alze)* (pp. 325–335].

VIII Lambsprinck: De lapide philosophico [pp. 337–372].
IX Basilius Valentinus: De magno lapide antiquorum sapientum [pp. 377–431].
X Sendivogius, Michaelis: Novum Lumen chemicum, e naturae fonte et manuali experientia depromptum [pp. 545–600].
XI Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–645].
XII Philalethes: Introitus apertus ad occlusum regis palatium (pp. 647–699]
XIII Fons chemicae philosophiae [pp. 799–814].
XIV Helvetius, Johannes Fridericus: Vitulus aureus [pp. 815–863].

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus… continens, vol. I-III, Ursel 1602, IV-VI, Straßburg, 1613, 1622, 1661.

Volumul I
I Hoghelande, Theob. de: De Alchemiae difficultatibus liber [pp. 121–215].
II Dorneus, Gerardus: *Speculativa philosophia,* gradus septum vel decem continens [pp. 255–310].
III Tractatus de naturae luce physica, ex Genesi desumta *(Physica Genesis)* [pp. 367–404].
IV Physica Trismegisti [pp. 405–437].
V Physica Trithemii [pp. 437–450].
VI De *philosophia meditativa* [pp. 450–472].
VII De philosophia chemica ad meditativam comparata [pp. 472–517].
VIII De tenebris contra naturam, et vita brevi [pp. 518–535].
IX De duello animi cum corpore [pp. 535–550].
X Congeries Paracelsicae chemiae *De transmutationibus metallorum* [pp. 557–646].

XI Penotus, Bernard. G.: De vera praeparatione et usu medicamentorum chemicorum [pp. 672–772].
XII Bernardus Trevisanus: De secretissimo philosophorum opere chemico (De chemico miraculo, quod lapidem philosophiae appellant) [pp. 773–803].
XIII Zacharias, Dionysius: Opusculum philosophiae naturalis metallorum cum annotationibus Nicolai Flamelli [pp. 804–901].

Volumul II
XIV Aegidius de Vadis: Dialogus inter naturam et filium philosophiae [pp. 95–123].
XV Philosophi artem potius occultare conati sunt quam patefacere… [= tabelul cu simboluri, p. 123].
XVI Ripleus, Georgius: Duodecim portarum axiomata philosophica [pp. 123–139]
XVII Hollandus, Isaacus: Fragmentum de lapide philosophorum [pp. 142–146].
XVIII Penotus, Bernardus G. (alias B. à Portu Aquitanus): Quaestiones et responsiones philosophicae [pp. 146–150].
XIX Dee, Ioannes: Monas hieroglyphica [pp. 203–243].
XX Ventura, Laurentius: De ratione conficiendi lapidis [pp. 244–356].
XXI Mirandula Ioannes Picus (Giovanni Pico della Mirandola): Opus aureum *De auro* [pp. 357–432].
XXII Albertus Magnus: Super arborem Aristotelis [pp. 524–527].

Volumul III
XXIII Liber de magni lapidis compositione et operatione [pp. 1–56].
XXIV Rupescissa, Ioannes de: Liber… de confectione veri lapidis philosophorum [pp. 191–200].
XXV Hollandus, Ioannes Isaacus: Opera mineralia sive de lapide philosophico [pp. 320–564].

XXVI Greverus, Iodocus: Secretum nobilissimum et verissimum [pp. 783–810].
XXVII Alani philosophi dicta de lapide philosophico [pp. 811–820].
XXVIII Barnaudus, Nicolaus: Commentariolum in quoddam epitaphium Bononiae… [pp. 836–848].
XXIX Delphinas: Liber secreti maximi [pp. 871–878].

Volumul IV
XXX Lullius Raymundus: Theorica et practica [pp. 1–191].
XXXI Artefius: Clavis maioris sapientiae [pp. 221–240].
XXXII Aphorismi Basiliani sive canones Hermetici [pp. 368–371].
XXXIII *Aurelia occulta* philosophorum [pp. 525–581].
XXXIV Villanova, Arnoldus de: Speculum alchymiae [pp. 583–613].
XXXV Hermetis Trismegisti *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 672–797].
XXXVI Lagneus, Davidus: Harmonia chemica [pp. 813–903].
XXXVII Albertus Magnus: Liber… de lapide philosophorum [pp. 948–971].
XXXVIII Valentinus: Opus praeclarum [pp. 1061–1075].
XXXIX Petrus de Silento: Opus [pp. 1113–1127].

Volumul V
XL Allegoriae sapientum: Supra librum Turbae [pp. 64–100].
XLI Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo [pp. 101–113].
XLII Platonis libri quartorum… [pp. 114–208].
XLIII Senior: De chemia [pp. 219–266].
XLIV Mennens, Guilielmus: Aurei velleris… libri tres [pp. 267–470].
XLV *Consilium coniugii* seu de massa solis et lunae [pp. 479–566].

XLVI Petrus Bonus: Margarita pretiosa novella correctissima [pp. 589–794].
XLVII Tractatus Aristotelis alchymistae ad Alexandrum Magnum, de lapide philosophico [pp. 880–892].
XLVIII Epistola… ad Hermannum archiepiscopum Coloniensem, de lapide philosophico [pp. 893–900].

Volumul VI
XLIX Vigenerus, Blasius (Blaise de Vigenere resp. Vigenaire): De igne et sale [pp. 1–139].
L Christophorus Parisiensis: Elucidarius artis transmutatoriae metallorum [pp. 195–293].
LI Grasseus, Ioannes: Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis [pp. 294–381].
LII Orthelius: Epilogus et recapitulatio… in novum lumen chymicum Sendivogii [pp. 430–458].
LIII Discursus [pp. 470–474].

Theatrum chemicum Britannicum… collected with annotations by Elias Ashmole. Londra, 1652.

Citat în prezentul volum dublu:
Norton, Thomas: The Ordinall of Alchemy … [pp. 3–l06].
Theatrum chemicum, Deutsches: ed. de Friedrich Roth-Scholtz, 3 vol., Nürnberg, 1732.
Citat în prezentul volum dublu: vol. III.

B. Bibliografie generală

Abegg, Emil: Der Messiasglaube in Indien und Iran, auf Grund der Quellen dargestellt. Berlin şi Leipzig, 1928.
Abraham Eleazar (Abraham le Juif): Uraltes Chymisches Werk etc., ed. a doua, Leipzig, 1760.
— Vezi Codices şi manuscrise: Paris, Bibliothèque Nationale.

Abt, Adam: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. În: Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, IV/2, pp. 75–345. Gießen, 1908.

Abu'l-Qasim Muhammad ibn Ahamad al-Iraqi: Kitāb al-'ilm almuktasab fi zirā'at adh-dhahab. (Book of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold.) Trad. şi ed. de Eric John Holmyard. Paris, 1923.

Acta Apostolicae Sedis, Commentarium officiale, Acta Pii PP. XII: constitutio Apostolica *Munificentissimus Deus.* Annus XXXII, series II, vol. XVII, pp. 735–773.

Acta Archelai: Vezi Hegemonius.

Acta Eruditorum: Vezi Schwartz.

Acta Ioannis: Vezi Apokryphen, Neutestamentliche.

Aelian (Claudius Aelianus): De natura animalium. Ed. de Rudolph Hercher, 2 vol., Leipzig, 1864/66.

Agnostus, Irenaeus [pseud.: Friedrich Grick]: Prodromus Fr. R. C. [Rhodostauroticus]. Rodez, 1620.

Agrippa ab Nettesheym, Henricus Cornelius: De incertitudine et vanitate scientiarum declamatio invectiva. Köln, 1584.

Aigremont, — : Fuß- und Schuhsymbolik und Erotik. Folkloristische und sexualwissenschaftliche Untersuchungen. Leipzig, 1909.

Aldrovandus, Ulysses: Dendrologiae libri duo. Frankfurt, 1671.

[Ambrosius (de Milano):] Commentarius in Cantica Canticorum e scriptis S. Ambrosii a Guillelmo, quondam abbate S. Theodorici, collectus. În: Migne, Patrologia Latina XV, col. 1851–1962.

— De excessu fratris. În: Opera, pars VII. Ed. de Otto Falter. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LXXIII pp. 209–235) Viena, 1955.

— Epistolae. În: Migne, Patrologia Latina XVI, col. 75–1286.

— Explanatio Psalmorum XII. În: Opera, pars VI. Ed. de M. Petschenig. (Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum LXIV) Viena şi Leipzig, 1919.

— Hexaemeron cum aliis opusculis. Milano cca 1477. Apoi în: Migne, Patrologia Latina XIV, col. 123–274.

Angelus Silesius (Johann Scheffler): Sämtliche poetische Werke. Vol. I: Die Geschichte seines Lebens und seiner Werke. Ed. de Hans Ludwig Held. 3 vol., ed. a doua, München, 1924.

Anthologia Graeca epigrammatum Palatina c. Planudea. Ed. de Hugo Stadtmueller. 3 vol. Leipzig [I] 1894, [II/1] 1899, [III/1] 1900.

Antonius Patavinus (Antonius de Padova): Sermones dominicales et in solemnitatibus. Ed. de A.M. Locatelli ş. a., 3 vol., Padova, 1895–1913.

Apokryphen, Die, şi Pseudoepigraphen des Alten Testaments. Trad. şi ed. de E. Kautzsch, 2 vol., Tübingen, 1900, reeditare, 1921.

Apokryphen, Neutestamentliche. Ed. de Edgar Hennecke, ed. a doua, Tübingen, 1924.

Aptowitzer, Viktor (Avigdor): Arabisch-jüdische Schöpfungstheorien. În: *Hebrew Union College Annual* VI (Cincinnati, 1929), pp. 205–246.

Apuleius (Lucius Apuleius Madaurensis): Metamorphosis sive lusus asini. În: Opera I, 2 vol., Altenburg, 1778.

Arabic Treatises, Three, an Alchemy by Muhammad bin Umail. Ed. de ʿAlī M. Turāb. În: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* XII (Calcutta, 1933), pp. 1–116.

— Vezi Holmyard.

Arcanum Hermeticae philosophiae opus. Geneva, 1653. Vezi şi: *(A)* Mangetus, *Bibl. chem.* II.

Aristotel(es): De anima. În germană: Schrift über die Seele. Trad. şi ed. de Hermann Bender, ed. a doua, [f. a.] Berlin-Schöneberg.

Artemidorus (din Daldis): Symbolik der Träume. Trad. şi ed. de S. Krauß. Viena, Pesta şi Leipzig, 1881.

Atharva-Veda, Hymns of the. Trad. şi ed. de Maurice Bloomfield. În: Sacred Books of the East XLII. Oxford, 1897.

Atharvaveda, Hundert Lieder des. Trad. şi note de Julius Grill, ed. a doua, Tübingen, 1888.

Athenaeus, Alexis: Deipnosophistei. Ed. de Aug. Meineke, 4 vol., Leipzig, 1858–1867.
Athenagoras: Legatio pro Christianis. În: Migne, Patrologia Graeca VI, col. 889–972.
Augustinus (S. Aurelius Augustinus): Opera omnia. Opera et studio monachorum ordinis S. Benedicti e congregatione S. Mauri, 11 vol., Paris 1836–1838:
— De civitate Dei contra paganos libri viginti duo. Tom. VII [întregul vol.].
— Confessionum libri tredecim. Tom. I [pp. 133–410].
— Contra Faustum Manichaeum libri triginta tres. Tom. VIII [pp. 313–718].
— De actis cum Felice Manichaeo libri duo. Tom. VIII [pp. 725–766].
— De natura boni contra Manichaeos liber unus. Tom. VIII [pp. 773–798].
— Enarrationes in Psalmos. Tom. IV.
— Epistolae ducentae septuaginta duo. Tom. II.
— Quaestionum in Heptateuchum libri septem. Tom. III [pp. 603–964].
— Sermones ad populum: In appendice, sermones supposititii. Tom. V/2 [p. 2281 şi urm.].
— In Ioannis Evangelium tractatus CXXIV. Tom. III/2 [pp. 1677–2474]
Avalon, Arthur: Vezi Serpent Power, The.
Baader, Franz Xaver von: Sämtliche Werke, 10 vol., Leipzig, 1851–1860.
Bächtold-Stäubli, Hanns: Vezi Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.
Baynes, H. G.: On the Psychological Origins of Divine Kingship. În: *Folklore* XLVII (Londra, 1936), pp. 74–104.
— Charlotte Augusta: Vezi Codices, Oxford.
Becker, Ferdinand: Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches. Breslau, 1866.

Beer, Peter: Geschichte, Lehren und Meinungen aller bestandenen und noch bestehenden religiösen Sekten der Juden und der Geheimlehre oder Kabbalah, 2 vol., Brünn, 1822/23.

[Bernardino de Sahagun (Fray):] Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray B' de S'. Trad. din aztecă Eduard Seler. Ed. de Caecilie Seler-Sachs. Stuttgart, 1927.

Bernoulli, Rudolf: Seelische Entwicklung im Spiegel der Alchemie und verwandter Disziplinen.

În: *Eranos Jahrbuch* III (1935). Zürich, 1936.

Beroalde (de Verville), François: Le Tableau des riches inventions… qui sont représentées dans le Songe de Poliphile. Paris, 1600.

Berthelot, Marcelin: La Chimie au moyen âge, 3 vol., Paris, 1893.

Collection des anciens alchimistes grecs, 3 vol., Paris, 1887/88.

— Les Origines de l'alchimie. Paris, 1885.

Bezold, Carl: Vezi Me' arrath Gazzē [Die Schatzhöhle].

Bischoff, Erich: Die Elemente der Kabbalah, 2 vol., Berlin, 1913.

Böhme, Jacob: Des gottseligen, hocherleuchteten J' B' Teutonici Philosophi alle Teosophischen Schriften, 3 vol., Amsterdam 1682:

— Aurora. Morgen-Röte im Aufgang, das ist usw. Amsterdam, 1656.

— [*Drey principia*] Beschreibung der drey Principien Göttliches Wesens.

— Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen.

— Mysterium magnum.

— Quaestiones theosophicae, oder Betrachtung göttlicher Offenbarung etc. [f. l.], 1730.

— Tabula principiorum, von Gott und von der großen und kleinen Welt. În: De signatura rerum. Amsterdam, 1682.

— Von der Menschwerdung Jesu Christi. Amsterdam, 1682.

— Zweyte Apologia wider Balthasar Tilken. Amsterdam, 1682.

Bonaventura: Tria opuscula: Breviloquium; Itinerarium mentis in Deum; De reductione artium ad theologiam, ed. a patra, Florenţa, 1925.

Bouché-Laclercq, Auguste: L'Astrologie grecque. Paris, 1899.

Bousset, Wilhelm: Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des Neuen Testaments und der alten Kirche. Ein Beitrag zur Auslegung der Apokalypse. Göttingen, 1895.

— Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen, 1907.

— Die Himmelsreise der Seele. În: *Archiv für Religionswissenschaft* IV (Tübingen şi Leipzig, 1901), pp. 136–169.

Brant, Sebastian: Hexastichon… in memorabiles Evangelistarum figuras. Pforzheim, 1502.

Breasted, James Henry: Development of Religion and Thought in Ancient Egypt. New York şi Londra, 1912.

Brentano, Clemens: Gesammelte Schriften. Ed. de Christian Brentano, 9 vol., Frankfurt, 1852–1855.

Brihadaranyaka Upanishad: Vezi Upanishads.

Bruchmann, C.F.H.: Epitheta Deorum quae apud poetas Graecos leguntur. Completare la: Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie. [Vezi Lexikon, Ausführliches.] Leipzig, 1893.

Brugsch, Heinrich: Religion und Mythologie der alten Ägypter nach den Denkmälern bearbeitet. Leipzig, 1891.

Budge, E.A. Wallis: Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. Londra, 1913.

— The Egyptian Heaven and Hell, 2 vol., Londra, 1905/06.

— The Gods of the Egyptians or Studies in Egyptian Mythology, 2 vol., Londra, 1904.

— Osiris and the Egyptian Resurrection, 2 vol., Londra, 1911.

Caesarius Heisterbacensis (Cäsar von Heisterbach): Dialogus miraculorum. Ed. de Jos. Strange, 2 vol., Köln, 1851.

Campbell, Colin: The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III and other Egyptian Studies. Edinburgh şi Londra, 1912.

Capelle, Paul: De luna stellis lacteo orbe animarum sedibus. Halle, 1927.

Cardanus, Hieronymus (Geronimo Cardano): De subtilitate. Basel, 1611.
Cassel, Paulus: Aus Literatur und Symbolik. Abhandlungen. Leipzig, 1884.
Cassiodorus, M. Aurelius: Expositio in Cantica Canticorum. În: Migne, Patrologia Latina LXX, col. 1055–1160.
— Expositio in Psalterium. În: Migne, Patrologia Latina LXX, col. 25–1056.
Caussinus, Nicolaus: Polyhistor Symbolicus. Paris, 1618.
— De symbolica Aegyptiorum sapientia. Köln, 1623.
Cedrenus, Georgius: Historiarum compendium. În: Migne, Patrologia Graeca CXXI [întregul vol.] şi CXXII col. 9–368.
Christensen, Arthur: Les types du Premier Homme et du Premier Roi dans l'histoire légendaire des Iraniens. În: *Archives d'Etudes Orientales* XIV (Stockholm, 1917).
Chrysostomus: Vezi Joannes Chrysostomus.
Chwolsohn, D[aniel]: Die Ssabier und der Ssabismus, 2 vol., St. Petersburg, 1856.
Chymische Hochzeit: Vezi Rosencreutz.
Cicero, Marcus Tullius: De natura Deorum [Fasc. 45]; De oficiis [Fasc. 48] în: Scripta quae manserunt omnia. Ed. de C. F. W. Mueller, 3 vol., Leipzig, 1880–1908.
Clemens Alexandrinus (Clemens din Alexandria): Stromata. În: Werke, ed. de Otto Stählin, 3 vol., Leipzig, 1906–1909.
Clemens Romanus (Clemens din Roma): De constitutionibus apostolicis libri VIII. Anvers, 1564.
— Epistulae. Ed. de Ad. Hilgenfeld. Leipzig, 1866.
— Homiliae. Ed. de Alb. Schwegler. Stuttgart, 1847.

Codices şi manuscrise:

Berlin. Cod. Berolinensis Latinus 532. (Folios 147^{v}–164^{v}, „Commentum beati Thomae de Aquino super… codice[m] qui et Turba dicitur Phylosophorum".)
Florenţa. Biblioteca Medicea-Laurenziana. Ms. (Ashburnham 1166) „Miscellanea d'alchimia". Sec. al XIV-lea.

München. Staatsbibliothek. Codex Germanicus 598. „Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit…“ 1420.

Oxford. Bodleian Library. Ms. Ashmole 1394. Conţine două versiuni din Ripley „Cantilena“, fol. 2–12, 41–44.

Oxford. Bodleian Library. Ms. Ashmole 1479. Conţine Ripley „Cantilena“, fol. 223v–225v.

Oxford. Bodleian Library. Ms. Bruce 96 (Codex Brucianus). Cf. Baynes, Charlotte Augusta: A Coptic Gnostic Treatise Contained in the Codex Brucianus. Cambridge, 1933.

Oxford. Bodleian Library. Ms. Digby 83. Sec. al XII-lea. Conţine „Epistola Ethelwoldi ad Gerbertum papam, de Circuli quadratura“, fol. 24.

Paris. Bibliothèque de l'Arsenal. Ms. 3022. „Vision advenue en songeant à Ben Adam…“

Paris. Bibliothèque Nationale. Ms. 2327. „Livre sur l'art de faire l'or“. 1478.

Paris. Bibliothèque Nationale. Ms. français 14765. Abraham le Juif: „Livre des figures hiéroglyphes“. St. Gallen. Codex Germanicus Alchemicus Vadiensis. Sec. al XVI-lea.

Küsnacht (Zürich). C. G. Jung Bibliothek. Ms. „Figurarum Aegyptiorum secretarum“. [Probabil sec. al XVIII-lea.]

Cordovero, Mose: Vezi Kabbala denudata.

Corpus Hermeticum: Vezi Hermetica.

Corpus Inscriptionum Latinarum. Consilio et auctoritate Academiae Litterarum regiae Borussiae editum, 15 vol., Berlin, 1863 şi urm.

Crasselame, Marcantonio: Vezi Tachenius.

Crawford, J.P. Wockersham: El Horóscopo del Hijo del Rey Alcaraz en el „Libro de Buen Amor“. În: *Revista de Filologia Española* XII (Madrid, 1925), pp. 184–190.

Crawley, Alfred Ernest: The Idea of the Soul. Londra, 1909.

Cumont, Franz: Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra, 2 vol., Bruxelles, 1896/99.

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, ed. a doua, Berna, 1954.
— James Joyce und sein Ulysses. Zürich, 1929.
Cyrillus (din Ierusalim): Catecheses mystagogicae. În: Migne, Patrologia Latina XXXIII, col. 1066–1128.
Dale, Antonius van: Dissertationes de origine ac progressu idololatriae et superstitionum. Amsterdam, 1696.
Damascius Diadochus: Damascii successoris dubitationes et solutiones de primis principiis in Platonis Parmenidem. Ed. de C. E. Ruelle, 2 vol., Paris, 1889.
De Gubernatis, Angeln: Vezi Gubernatis.
Delatte, Louis: Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège CXIII. Lüttich, 1942.
De promissionibus et praedictionibus Dei. [Atribuit lui Prosper din Aquitania.] În: Migne, Patrologia Latina LI, co1. 733–858.
Deussen, Paul: Allgemeine Geschichte der Philosophie. Mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, 2 vol., Leipzig, 1906/14.
— Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's, aus dem Sanskrit übersetzt, ed. a treia, Leipzig, 1909.
Diels, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch, 2 vol., ed. a treia, Berlin, 1912.
Diodorus Siculus (Diodor din Sicilia): Bibliotheca historica. Ed. de Ludwig Dindorf, 5 vol., Leipzig, 1866–1868.
Dionysius Areopagita: De coelesti hierarchia. În: Migne, Patrologia Graeca III, co1. 119–320.
— De divinis nominibus. În: Migne, Patrologia Graeca III, col. 585–996.
Dioscorides (Pedanius Dioscorides Anazarbeus): De medica materia libri sex. Lyon, 1554.
Dölger, Franz Joseph: Antike und Christentum, 5 vol., Münster i. W., 1929–1936.

— Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze; eine religionsgeschichtliche Studie zum Taufgelöbnis. Münster i. W., 1918.

Drexelius, Hieremia (Jeremias Drechsel): Opera. München, 1628.

Du Cange, Charles du Fresne: Glossarium ad scriptores mediae et infimae Graecitatis. Acc. Etymologicum linguae Gallicae, 2 vol., Lyon, 1688.

— Glossarium mediae et infimae Latinitatis, 10 vol. [IX/X], Niort 1883–1887.

Du Perron, Anquetil: Vezi Oupnek'hat, Das.

Eckert, Eduard Emil: Die Mysterien der Heidenkirche, erhalten und fortgebildet im Bunde der alten und der neuen Kinder der Wittwe etc. Schaffhausen, 1860.

Eckehart, Meister: Schriften und Predigten. Trad. din limba germană medie de sus şi ed. de Hermann Büttner, 2 vol., ed. a doua, Jena 1909/12.

— Vezi Meerpohl.

— Vezi Mystiker, deutsche.

Eisler, Robert: Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes, 2 vol., München, 1910.

— Zur Terminologie und Geschichte der jüdischen Alchemie. În: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXX/n. F. XXXIV (Dresda, 1926) pp.194–201.

Eleazar, Abraham: Vezi Abraham Eleazar.

Eliade, Mircea: Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase. Payot, Paris, 1951. În germană: Schamanismus und archaische Ekstasetechnik. Rascher, Zürich, 1957.

Eliezer: Vezi Ganz.

Encyclopaedia Judaica; das Judentum in Geschichte und Gegenwart. Ed. de Jak. Klatzkin, 15 vol., Berlin, 1928 şi urm.

Encyclopaedia of Religions and Ethics. Ed. de James Hastings, 13 vol., Edinburgh 1908–1926.

Ephraem Syrus (Ephräm der Syrer): Hymni et sermones. Ed. de Thom. Jos. Lamy, 4 vol., Mecheln, 1882–1902.

— Opera omnia. Trad. în limba latină şi ed. de G. Voß, ed. a treia, Köln, 1616. [De paenitentia pp. 561–584.]

Epiphanius (Epifan): Ancoratus [vol. I pp. l–149]; Panarium [vol. I p. 169–Bd. III p. 496] Ed. de Karl Holl, 3 vol. (Scriitori greci creştini), Leipzig, 1915–1933.

Epitome Galeni etc.: Vezi Galenus.

Erman, Adolf: Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden. Berlin şi Leipzig, 1934.

Eucherius Lugdunensis (Eucherius din Lyon): Liber formularum spiritalis intelligentiae [De spiritalibus formulis]. În: Divi Eucherii Episcopi Lugdunensis Commentarii in Genesim… Roma, 1564.

Eusebius: Constantini oratio ad sanctorum coetum. În: Migne, Patrologia Graeca XX col., 1233–1316.

Eustathius Macrembolites: De Hysmines et Hysminiae amoribus libri XI. Ed. de Isidor Hilberg. Viena, 1876.

Euthymios Zigabenos: Panoplia dogmatica. În: Migne, Patrologia Graeca CXXX [întregul vol.].

Ferguson, John: Bibliotheca chemica, 2 vol., Glasgow, 1906.

Ficinus, Marsilius (Marsilio Ficino): Opera, 2 vol., Basel, 1576.

Fierz-David, Linda: Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne. Zürich, 1947.

Figulus, Benedictus (Benedict Torpfer): Rosarium novum olympicum et benedictum. Basel, 1808.

Firmicus Maternus, Julius: Liber de errore profanarum religionum. În: M. Minucii Felicis Octavius et Julii Firmici Materni Liber de errore profanarum religionum. Ed. de Karl Halm. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum II). Viena, 1867.

— Matheseos libri VIII. Ed. de W. Kroll, F. Skutsch şi K. Ziegler, 2 vol., Leipzig, 1897/1913. Flammel, Nicholas: Vezi Orandus.

France, Anatole: L'Ile des pingouins. Paris, 1908.

Franz, Marie-Louise von: Aurora consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik [= vol. III al ed. originale a prezentului vol. dublu]. Rascher, Zürich, 1957.

— Die Passio Perpetuae. Versuch einer psychologischen Deutung. În: C.G. Jung: Aion. Rascher, Zürich, 1951.

Frazer, James G.: The Golden Bough, 12 vol., ed. a treia, Londra, 1911–1915. (part II: Taboo and the Perils of the Soul, vol. III; part III: The Dying God, vol. IV; part IV: Adonis, Attis, Osiris, vol. V/VI; part VII: Balder the Beautiful, voI.X/XI).

Fresnoy: Vezi Lenglet du Fresnoy.

Frobenius, Leo: Das Zeitalter des Sonnengottes. Berlin, 1904.

Galenus, Claudius: De simplicium medicamentorum facultatibus libri XI. În: Epitome Galeni Pergameni operum etc. Straßburg, 1604.

Ganz, R. David: Chronologia sacro-profana. Lyon, 1644.

Garnerus de Sancto Victore: Gregorianum. În: Migne, Patrologia Latina CXCIII, col. 9–462.

Geffcken, Joannes: Die Oracula Sibyllina. (Scriitori greci creştini) Leipzig, 1902. [Gemma gemmarum.] Dictionarium quod gemma gemmarum vocant, nuper castigatum. Hagenau, 1518.

Gevartius, Joannes Casparius: Electorum libri III. Paris, 1619.

Ghazali, Al: Die kostbare Perle im Wissen des Jenseits. Ed. de Mohammed Brugsch. Hanovra, 1924.

Gikatilla, Josef ben: Shaare ora. Offenbach, 1715.

Ginzā. Der Schatz oder das Große Buch der Mandäer. Trad. şi expl. de Mark Lidzbarski. Leipzig, 1925.

Glauber, Johann Rudolph: Tractatus de natura salium. Amsterdam, 1658.

— Tractatus de signatura salium, metallorum et planetarum. Amsterdam, 1658.

Godefridus (Gottfried, abate din Admont): Homiliae dominicales. În: Migne, Patrologia Latina CLXXIV, co1. 21–632.

Goethe, Johann Wolfgang von: Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand, 31 vol., Cotta, Stuttgart, 1827–1834.
Goetz, Bruno: Das Reich ohne Raum. Potsdam, 1919. Reeditare cu un comentariu de Marie-Louise von Franz. Zürich, 1962.
Goldschmidt, Adolph: Die deutsche Buchmalerei, 2 vol., München, 1928.
Goldschmidt, Günther: Vezi Heliodori carmina.
Goodenough, Erwin R.: The Crown of Victory in Judaism. În: *Art Bulletin* XXVIII/3 (Yale, 1946) pp.139–159.
Gourmont, Rémy de: Le Latin mystique. Les poètes de l'antiphonaire et la symbolique au moyen âge, ed. a doua, Paris, 1922.
Gratarolus (Guglielmo Gratarolo): Verae alchemiae artisque metallicae, citra aenigmata… Basel, 1561.
Gregorius (Grigore cel Mare, papa): Opera, 2 vol., Paris, 1586. Apoi:
— Homiliae in Ezechielem. În: Migne, Patrologia Latina LXXVI, col. 786–1072.
— In librum primum Regum expositiones. În: Migne, Patrologia Latina LXXIX, col. 17–468.
— In septem Psalmos poenitentiales. În: Migne, Patrologia Latina LXXIX, col. 549-G58.
— Moralia in Iob. În: Migne, Patrologia Latina LXXV, col. 509–LXXVI, col. 782.
Super Cantica Canticorum expositio. În: Migne, Patrologia Latina LXXIX, col. 471–548.
Grenfell, Bernard P., şi Arthur S. Hunt: New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel. Oxford, 1904.
Grill, Julius: Vezi Atharvaveda, Hundert Lieder des.
Grimm, Jacob: Deutsche Mythologie. Ed. de Elard Hugo Meyer, 3 vol., ed. a patra, Gütersloh, 1835.
— şi Wilhelm: Vezi Kinder- und Hausmärchen.
Gubernatis, Angelo de: Die Thiere in der indogermanischen Mythologie. Trad., 2 părţi. Leipzig, 1874.
Gruenbaum, Max: Jüdisch-deutsche Chrestomathie. Leipzig, 1882.

Grunwald, Max: Neue Spuk- und Zauberliteratur. În: *Monatsschrift für Geschichte und Wisseschaft des Judentums* LXXVII/n. F. XLI (Dresda, 1933) pp. l61–172.

Güterbock, Hans Gustav: Kumarbi. Mythen vom churritischen Kronos aus den hethitischen Fragmenten zusammengestellt, übersetzt und erklärt. (Istanbuler Schriften XVI) Zürich–New York, 1946.

Haller, Max: Das Hohe Lied. În: Handbuch zum Alten Testament. Ed. de Otto Eißfeldt. Tübingen, 1940.

Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. Ed. de Hanns Bächtold-Stäubli, 10 vol., Berlin, 1927–1942.

Hamburger, Jacob: Vezi Real-Encyclopädie des Judentums.

Harding, M. Esther: Woman's Mysteries, ed. a doua, New York, 1955. În germană: Frauen-Mysterien einst und jetzt. Cu un Cuvânt înainte de C.G. Jung. Zürich, 1949.

Harnack, Adolf von: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 vol., ed. a cincea, Tübingen, 1931.

Hastings, James: Vezi Encyclopaedia of Religion and Ethics.

Hegemonius: Acta Archelai. Ed. de Charles Henry Beeson. (Scriitorii greci creştini ai primelor trei secole) Leipzig, 1906.

Heiler, Friedrich: Das neue Mariendogma im Lichte der Geschichte und im Urteil der Oekumene. (Oekumenische Einheit II) München şi Basel, 1951.

Held, Hans Ludwig: Vezi Angelus Silesius.

[Heliodorus:] Heliodori Carmina quattuor ad fadem codicis Casselani. Ed. de Günther Goldschmidt. (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten XIX/2), Gießen, 1923.

Hellwig, Christoph von: Neu eingerichtetes Lexicon Medico-Chymicum, oder Chymisches Lexicon. Frankfurt şi Leipzig, 1711.

Hennecke, Edgar: Vezi Apokryphen, Neutestamentliche.

Henoch: Vezi Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen.

[Hermas:] Hermae Pastor. Graece add. vers. Lat…. e cod. Palatino recens. Osc. de Gebhardt, Ad. Harnack. (Patrum apostolicorum Opera, fasc. III) Leipzig, 1877.

Hermetica. Ed. de Walter Scott, 4 vol., Oxford, 1924–1936.
Herodot(us): Historiarum libri IX. Ed. Henr. Rud. Dietsch, H. Kallenberg, 2 vol., Leipzig, 1899/ 1901.
Herzog, J.J., şi Albert Hauck: Vezi Realencyklopädie.
Hieronymus: Epistola II ad Theodosium et caeteros anachoretas. În: Opera I/1, Epistolarum pars I. Ed. de Isidor Hilberg. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum LIV) Viena şi Leipzig, 1910.
Hilarius Pictavorum (Hilaire de Poitiers): In Evangelium Matthaei commentarius. În: Opera (col. 609–752). Paris, 1693.
— Tractatus super Psalmos. În: Migne, Patrologia Latina IX, col. 23108.
— De Trinitate libri XII. În: Migne, Patrologia Latina X, col. 2572.
Hilka, Alfons [ed.]: Der altfranzösische Prosa-Alexanderroman nach der Berliner Bilderhandschrift. Halle, 1920.
Hipolit (Hippolytus): Elenchos [= Refutatio omnium haeresium]. Ed. de Paul Wendland. (Scriitorii greci creştini ai primelor trei secole) Leipzig, 1916.
Hocart, Arthur Maurice: Kings and Councillors. (Egyptian University: Collection of Works published by the Faculty of Arts XII) Cairo, 1936.
Hoffmann, E.T.A.: Die Elixiere des Teufels. În: Werke II. În total 5 vol., Zürich, 1946.
Holmyard, E.J.: Abu'I-Qāsim al-'Irāqī. În: *Isis* VIII (Cambridge, Mass., 1926) pp. 402–426.
— Vezi ABU'L-QASIM.
— Vezi Kitāb al-'ilm.
Homer: Werke. Trad. de Johann Heinrich Voß, 2 vol., Stuttgart şi Tübingen, 1842.
Honorius (von Autun): Opera. În: Migne, Patrologia Latina CLXXII:
— Elucidarium [col. 1109–1176].
— Expositio in Cantica Canticorum [col. 347–496].
— Liber duodecim quaestionum [col. 1177–1186].
— Sacramentarium [col. 737–806].

— Sermo in Dominica in Palmis [col. 913–922].
— Sermo in Epiphania Domini [col. 843–850].
— Speculum Ecclesiae [col. 813–1108].
Horapollo Niliacus: The Hieroglyphics. Trad. de George Boas. (Bollingen Series XXIII) New York, 1950.
[Horaz (Quintus Horatius Flaccus):] Q' H' F' erklärt von Adolf Kießling. 3 părţi. Berlin, 1955–1957.
Horneffer, Ernst: Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft. Leipzig, 1900.
Hugo de S. Victore: De lande caritatis. În: Migne, Patrologia Latina CLXXVI, col. 969–976.
Hurwitz, Siegmund: Archetypische Motive in der chassidischen Mystik. În: Zeitlose Dokumente der Seele. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut III) Zürich, 1952.
Huxley, Aldous: Grey Eminence. A Study in Religion and Politics. Londra, 1941. În germană: Die graue Eminenz. Eine Studie über Religion und Politik. Zürich, 1948.
I Ging. Das Buch der Wandlungen. Trad. şi ed. de Richard Wilhelm. Jena, 1924. [Ediţie de buzunar (G) Düsseldorf–Köln, 1960]
Ignatius de Loyola: Geistliche Übungen. Trad. de Alfred Feder, ed. de Emmerich Raitz v. Frentz. Freiburg i. Br., 1939.
Irenaeus (episcop din Lyon): Contra omnes haereses libri quinque. Ed. de J.E. Grabe. Londra, 1702.
Isidor de Sevilla: De natura rerum. Ed. de Gustav Becker. Berlin, 1857.
— Liber etymologiarum. Basel, 1489.
Izquierdo, Sebastiano: Praxis exercitiorum spiritualium P. n. S. Ignatii. Roma, 1695.
Jacobsohn, Helmuth: Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter. (Ägyptologische Forschungen VIII) Glückstadt–Hamburg–New York, 1955.
Jaffé, Aniela: Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen „Der Goldne Topf". În: Jung, Gestaltungen des Unbewuß-

ten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich, 1950.

Jastrow, Morris jr.: Die Religion Babyloniens und Assyriens. Trad., 3 vol., Gießen, 1905–1912.

Joel, David Heymann: Die Religionsphilosophie des Sohar. Leipzig, 1849.

Joannes Chrysostomus: Opera. Ed. de Andr. Cratander, 5 vol., Basel, 1522 [IV: 1521].

[Johannes vom Kreuz (Juan de la Cruz):] Des Heiligen J' v. K' sämtliche Werke. Ed. de P. Aloysius ab Immaculata Conceptione, 5 vol., München, 1924–1932.

Johannesakten: Vezi Apokryphen, Neutestamentliche.

Joseph ben Gikatilla: Vezi Gikatilla.

Joyce, James: Ulysses. Ed. orig. engl. Hamburg, Paris, Bologna, 1932. Ed. germană definitivă, verificată de Georg Goyert, 2 vol., Zürich, 1930.

Jung, Carl Gustav*: Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte. (Psychologische Abhandlungen VIII) Rascher, Zürich, 1951 [Ges. Werke IX/2].

— Allgemeines zur Komplextheorie. (Kultur- und staatswissenschaftliche Schriften der ETH XII) Sauerländer, Aarau, 1934. Reeditare în: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume (Psychologische Abhandlungen II). Rascher, Zürich, 1948 [Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977)].

— Analytische Psychologie und Erziehung. Kampmann, Heidelberg, 1926. Reeditare: Rascher, Zürich, 1936 [Ges. Werke XVII].

— Antwort auf Hiob. Rascher, Zürich, 1952. Reeditări 1953, (rev.) 1961 şi 1967 (broşat) [Ges. Werke XI (1963)].

— Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten. Reichl, Darmstadt, 1928. Reeditări Rascher, Zürich 1933, 1935, 1939, 1945, 1950, 1960 şi 1966 (broşat) [(Ges. Werke VII (1964)].

* Lucrările menționate în prezenta scriere dublă, în ordine alfabetică.

— Bruder Klaus. În: *Neue Schweizer Rundschau* n. F. I/4 (Zürich, 1933) [Ges. Werke XI (1963)].
— Diagnostische Assoziationsstudien: Beiträge zur experimentellen Psychopathologie. Barth V., vol. I, Leipzig, 1906, vol. II, 1909. Reeditări în 1911 şi 1915 [Ges. Werke II].
— Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. În: *Eranos Jahrbuch V* (1937). Rhein V., Zürich, 1938. Ediţie lărgită în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, 1954 [Ges. Werke XIII].
— Geist und Leben. În: *Form und Sinn* II/2 (Augsburg, 1926). Reeditare în: Seelenprobleme der Gegenwart. (Psychologische Abhandlungen III) Rascher, Zürich, 1931. Reeditări 1933, 1939, 1946 şi 1950 [Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977)].
— Der Geist Mercurius. În: *Eranos Jahrbuch* IX (1942). Rhein V., Zürich, 1943. Ediţie lărgită în: Symbolik des Geistes. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948 şi 1953 [Ges. Werke XIII].
— Instinkt und Unbewußtes. În: Über die Energetik der Seele. Vezi acolo.
— The Interpretation of Visions. Raport hectografiat de seminar, 1934.
— Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophrastus. Rascher, Zürich, 1942 [Ges. Werke XIII şi XV].
— Der philosophische Baum. În: Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel LVI/2 (Basel, 1945). Reeditare în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954 [Ges. Werke XIII].
— Psychologie und Alchemie. (Psychologische Abhandlungen V) Rascher, Zürich, 1944. Ediţie nouă lărgită 1952 [Ges. Werke XII].
— Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University. Rascher, Zürich, 1940. Reeditări 1942, 1947, 1961 şi 1962 (broşat) [Ges. Werke XI].

— Die Psychologie der Übertragung. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderserie, für Ärzte und praktische Psychologen. Rascher, Zürich, 1946 [Ges. Werke XVI (1958)].
— Die Struktur der Seele. În: *Europäische Revue* IV/1 (Berlin, 1928). Reeditare în: Seelenprobleme der Gegenwart. Rascher, Zürich, 1931 [Ges. Werke VIII (1967)].
— Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Ed. a patra, revăzută, „Wandlungen und Symbole der Libido" (1912). Rascher, Zürich, 1952 [Ges. Werke V].
— Die transzendente Funktion. Scrisă în 1916, publicată pentru prima dată în: Geist und Werk. Rhein V., Zürich, 1958 [Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977)].
— Über den Archetypus, mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes. În: *Zentralblatt für Psychotherapie* IX/5 (Leipzig, 1936). Reeditare în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. Rascher, 1954 [Ges. Werke IX/1].
— Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten. În: *Eranos Jahrbuch* II (1934). Rhein V., Zürich, 1935. Reeditare în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954 [Ges. Werke IX/1].
— Über die Energetik der Seele. (Psychologische Abhandlungen II) Rascher, Zürich, 1928. Ediţie nouă lărgită: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. Rascher, Zürich, 1948 şi 1965 (broşat) [Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977)].
— Über Mandalasymbolik. În: Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich, 1950 [Ges. Werke IX/1]. Vezi apoi: Jung, C.G., und Richard Wilhelm.
— Über Synchronizität. În: *Eranos Jahrbuch* XX (1951). Rhein V., Zürich, 1952 [Ges. Werke VIII]. Vezi apoi: Jung, C.G., şi W. Pauli.

— Ulysses. În: *Europäische Revue* VIII (Berlin, 1932). Reeditare în: Wirklichkeit der Seele. Rascher, Zürich, 1934. Reeditări 1939 şi 1947 [Ges. Werke XV].
— Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt. În: *Eranos Jahrbuch* VII (1939). Rhein V., Zürich, 1940. Ediţie nouă lărgită „Über Wiedergeburt" în: Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich, 1950 [Ges. Werke IX/1].
— Vom Werden der Persönlichkeit. În: Wirklichkeit der Seele. Rascher, Zürich, 1934 [Ges. Werke XVII].
— Vom Wesen der Träume. În: *Ciba Zeitschrift* IX/99 (Basel, 1945). Reeditare în: Über psychische Energetik und das Wesen der Träume. (Psychologische Abhandlungen II) Rascher, Zürich 1948 [Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977).
— Das Wandlungssymbol in der Messe. În: *Eranos Jahrbuch* VIII (1940/41). Rhein V., Zürich, 1942. Reeditare în: Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich, 1954 [Ges. Werke XI (1963)].
— Zur Empirie des Individuationsprozesses. În: *Eranos Jahrbuch I* (1933). Rhein V., Zürich 1934. Ediţie nouă lărgită în: Gestaltungen des Unbewußten. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher 1950 [Ges. Werke IX/1].
— Zur Psychologie des Geistes. În: *Eranos Jahrbuch* XIII (1945). Rhein V., Zürich, 1946. Reeditare „Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen" în: Symbolik des Geistes. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948 şi 1953 [Ges. Werke IX/1].
— Zur Psychologie östlicher Meditation. În: *Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur V* (Berna, 1943). Reeditare în: Symbolik des Geistes. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich, 1948. Reeditare 1953 (Ges. Werke XI].
— Zur Psychologie der Trinitätsidee. În: *Eranos Jahrbuch* VIII (1940/41). Rhein V., Zürich, 1942. Ediţie nouă lărgită „Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdog-

mas“ în: Symbolik des Geistes. Rascher, Zürich, 1948. Reeditare 1953 [Ges. Werke XI (1963)].
— şi Karl Kerényi: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen. Rhein V., Zürich, 1951. [Contribuţiile lui Jung în: Ges. Werke IX/1.].
— şi W. Pauli: Naturerklärung und Psyche. (Studien aus dem C.G. Jung-Institut IV), Rascher, Zürich, 1952. [Contribuţia lui Jung în: Ges. Werke VIII (1967, rev. 1977)].
— şi Richard Wilhelm: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Dorn V., München, 1929. Ediţie nouă Rascher, Zürich, 1938. Reeditări 1939, 1944, 1948 şi 1957. [Contribuţiile lui Jung în: Ges. Werke XIII und XV].
Kabbala denudata. Ed. de Knorr von Rosenroth, 2 vol., Sulzbach şi Frankfurt 1677/84.
Katha-Upanishad: Vezi Upanishads.
Kautzsch, E.: Vezi Apokryphen, Die, und Pseudoepigraphen.
Kees, Hermann: Der Götterglaube im alten Ägypten. (Mitteilungen der Vorderasiatisch-ägyptischen Gesellschaft XLV) Leipzig, 1941.
Kerényi, Karl: Das Ägäische Fest. Die Meergötterszene in Goethes Faust II. (Albae Vigiliae XI) Amsterdam–Leipzig, 1941.
— Der göttliche Arzt. Studien über Asklepios und seine Kultstätte. Ed. de Ciba AG. Zürich, 1948.
— Die Mythologie der Griechen: Die Götter- und Menschheitsgeschichten. Zürich, 1951.
— Töchter der Sonne. Betrachtungen über griechische Gottheiten. Zürich, 1944.
— Vezi Jung, Carl Gustav, şi Kerényi.
Khunrath, Henricus: Amphitheatrum sapientiae. Hanau, 1609.
— Von hylealischen… Chaos. Magdeburg, 1597.
Kinder- und Hausmärchen, gesammelt durch die Brüder Grimm. Ediţie jubiliară, 2 vol. („Die Märchen der Weltliteratur“) Jena, 1912.

Kitāb al-'ilm al-muktasab fi zirā-'at adh-dhahab. (Bock of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold.) Trad. şi ed. de Eric John Holmyard. Paris, 1923.

Kircher, Athanasius: Oedipus Aegyptiacus, 3 vol., Roma, 1652–1654.

Köhler, Reinhold: Kleinere Schriften zur erzählenden Dichtung des Mittelalters, 3 vol., Berlin, 1898–1900.

Koepgen, Georg: Die Gnosis des Christentums. Salzburg, 1939.

Kohut, Alexander: Die talmudisch-midraschische Adamssage in ihrer Rückbeziehung auf die persische Yima- und Meshiasage. În: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* XXV (Leipzig, 1871) pp. 59–94.

Kopf, Hermann: Die Alchemie in älterer und neuerer Zeit, 2 vol., Heidelberg, 1886.

Koran, Der. Trad. fidel din arabă şi prevăzut cu note explicative de L. Ullmann. Ed. a patra. Bielefeld, 1857.

Knorr von Rosenroth: Vezi Kabbala denudata.

Krieg, Claus W.: Chinesische Mythen und Legenden. Zürich, 1946.

Lajard, Félix: Mémoire sur une représentation figurée de la Vénus Orientale androgyne. În: *Nouvelles Annales de l'Institut Archéologique*, section française, I (Paris, 1836) pp. 161–212.

— Recherches sur le culte de Vénus. Paris, 1849.

(Lao zi) Laotse: Tao te King; das Buch des Alten vom Sinn und Leben. Transpus din chineză în germană şi cu explicaţii de Richard Wilhelm. Jena, 1911.

Larguier, Leo: Le Faiseur d'or Nicolas Flamel. („L'Histoire inconnue" IV) Paris, 1936.

Leisegang, Hans: Der heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Leipzig, 1919 [apărut numai vol. I/1.

— Die Gnosis. Kröners Taschenausgaben XXXII, Leipzig, 1924.

Lenglet du Fresnoy, Pierre Nicolas: Histoire de la Philosophie hermétique, 3 vol., Paris şi Haga, 1742.

Leo Hebraeus (Jehūdā Abravanel): Dialoghi di Amore. Vinegia, 1552.

Lesser, Friedrich Christian: Lithotheologie, oder natürliche Historie und geistliche Betrachtung der Steine. Hamburg, 1735.
Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Ed. de W.H. Roscher. Berlin, 1884 şi urm.
Licetus, Fortunius: Allegoria peripatetica de generatione, amicitia et privatione in Aristotelicum aenigma Elia Lelia Crispis. Padova, 1630.
Lidzbarski, Mark: Das Johannesbuch der Mandäer. Gießen, 1915.
— Vezi Ginzā.
Lippmann, Edmund O. von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie, 3 vol., 1919–1954.
Lohmeyer, Ernst: Vom göttlichen Wohlgeruch. În: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften,* Phil.-Hist. Kl., IX. Heidelberg, 1919.
Lorichius, Johannes: Aenigmatum libellus. Marburg, 1540.
Lullus, Raymundus (Ramón Lull): Liber qui codicillus seu vademecum inscribitur. Köln, 1563.
— Vezi Theatrum chemicum Britannicum.
Lu-Ch'iang-Wu: Vezi Wey Po-Yang.
Lucianus (Samosatensis): Opera. Ex recognit. Caroli Iacobitz, 3 vol., Leipzig, 1884–1887:
— Alexander s. Pseudomantis [II pp. 115–143].
— De Dea Syria [III pp. 341–363].
[Lucian:] Scholia in Lucianum. Ed. Hugo Rabe. Leipzig, 1906.
Mabinogion, The. Trad. de Gwyn Jones şi Thomas Jones. Londra, 1949. [„Peredur Son of Efrawg", pp. 183 şi urm.] În germană: Die vier Zweige des Mobinogi. Ein keltisches Sagenbuch. Trad. şi ed. de Martin Buber. Leipzig, 1922.
Macdonell, Arthur Antony: A Sanskrit-English Dictionary. Londra, 1893.
Macrobius, Ambrosius Aurelius Theodorius: In somnium Scipionis. Lyon, 1556.
— Saturnalia. Lyon, 1956.
Maitland, Edward: Anna Kingford — Her Life, Letters, Diary, and Work, 2 vol., Londra, 1896.

Maier, Michael: Atalanta fugiens, hoc est, emblemata nova de secretis naturae chymica. Oppenheim, 1618.
— De circulo physico, quadrato, hoc est uro. Oppenheim, 1616.
— Jocus severus. Frankfurt, 1617.
— Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum. Frankfurt, 1687.
— Symbola aureae mensae duodecim nationum. Frankfurt, 1617.
Mâle, Emile: L'art religieux du XII^e siècle en France. Ed. a doua. Paris, 1924.
Malvasius, Caesar (Carlo Cesare Malvasio): Aelia Laelia Crispis non nata resurgens. Bologna, 1683.
Manget(us), Jo. Jacobus [ed.]: Bibliotheca chemica curiosa. Geneva, 1702. Vezi şi (*A*).
Manichäische Handschriften der Staatlichen Museen Berlin. Ed. de Carl Schmidt. Stuttgart, 1935–1939. [Apărut numai vol. I.]
Märchen, Kaukasische. Ed. de Adolf Dirr. („Die Märchen der Weltliteratur") Jena, 1920.
Marsilius, Ficinus: Vezi Ficinus.
Martial(is), Marcus Valerius: Epigrammaton libri. Cu note explicative, ed. de Ludwig Friedländer, 2 vol., Leipzig, 1886.
Mead, George Robert Stow: Thrice Greatest Hermes, 3 vol., Londra, 1949.
Me'arrath Gazzē. Die Schatzhöhle. Ed. de Carl Bezold. 2 părţi. Leipzig, 1883/88.
Meerpohl, Franz: Meister Eckharts Lehre vom Seelenfünklein. (Abhandlungen zur Philosophie und Psychologie der Religion X) C.J. Becker V., Würzburg, 1926.
Meier, Carl Alfred: Antike Inkubation und moderne Psychotherapie. (Studien aus dem C.G. JungInstitut I) Rascher, Zürich, 1949.
Meister Eckehart: Vezi Eckehart.
Merlin. Roman en prose du 13^e s. Ed. de Gaston Paris şi Jak. Ulrich, 2 vol., Paris, 1886. În germană: Die Sagen von M' mit der Prophetia Merlini des Gottfried von Monmouth und der Vita Merlini. Halle, 1853.

Midrash Rabbah. Ed. de W. Freedman şi Maurice Simon, 10 vol., Londra şi Bournemouth, 1951.

Morst, Alexandre: Du caractère religieux de la royauté pharaonique. Paris, 1902. (În: *Annales du Musée Guimet* XV, 1902).

— Mystères égyptiens. Paris, 1922.

Morris, Richard: Legends of the Holy Rood. Londra, 1871.

Müller, Ernst: Der Sohar und seine Lehre. Einführung in die Kabbalah. Viena, 1920.

— Vezi şi Sohar, Der.

Murmelstein, Benjamin: Adam. Ein Beitrag zur Messiaslehre. În: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* XXXV (Viena, 1928) pp. 242–275, şi XXXVI (1929) pp. 51–86.

Mylius, Joannes Danielis: Philosophia reformata. Frankfurt, 1622.

Mystiker, Deutsche, des 14. Jahrhunderts. Ed. de Franz Pfeiffer, 2 vol., Leipzig 1945/57.

Neihardt, John G.: Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Og[a]lala Sioux. New York, 1932.

Nelken, Jan: Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen. În: *Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen* IV (Leipzig şi Viena, 1912).

Nestle, E.: Der süße Geruch als Erweis des Geistes. În: *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* VII (Gießen, l906) pp. 95/96.

neumann, Erich: Ursprungsgeschichte des Bewußtseins. Cu o Prefaţă de C.G. Jung. Zürich, 1949.

Newman, John Henry (Kardinal): An Essay on the Development of Christian Doctrine. Londra, 1845.

Niedner, Felix: Edda. Götterdichtung und Spruchdichtung. („Thule" II) Jena, 1920.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Werke VI. Leipzig, 1901.

Nova Acta Paracelsica. *Jahrbuch der Schweizerischen Paracelsus-Gesellschaft V* (Einsiedeln, 1949).

Orandus, Eirenäus: Nicholas Flammel. His Exposition of the Hieroglyphicall Figures etc. Londra, 1624.

Origene(s): Contra Celsum. În: Migne, Patrologia Graeca (= P. G.) XIV, col. 637–1632.
— De oratione. În: Migne, P. G. XI, col. 415–562.
— In Cantica Canticorum homiliae. În: Migne, P. G. XIII, co1. 37–58.
— In Exodum homiliae. În: Migne, P. G. XII, col. 297–369.
— In Ezechielem homiliae. În: Migne, P. G. XIII, co1. 665–768.
— In Genesim homiliae. În: Migne, P. G. XII, co1. 145–262.
— In Leviticum homiliae. În: Migne P. G. XII, co1. 405–574.
— In Numeros homiliae. În: Migne, P. G. XII, co1. 585–806.
— In Librum Regnorum homiliae. În: Migne, P. G. XII, co1. 995–1027.
— Peri Archon libri IV. În: Migne, P. G. XI, co1. 115–414.
Orosius, Paulus: Ad Aurelium Augustinum commonitorium. În: Priscilliani quae supersunt… accedit Orosii commentarium de errore Priscillianistarum et Origenistarum. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum) Praga, Leipzig, Viena, 1889.
Orphica. Ed. de Eugen Abel. Leipzig şi Praga, 1885.
Oupnek'hat, Das. Die aus den Veden zusammengefaßte Lehre von dem Brahm. Ed. de Franz Mischel după Anquetil du Perron. Dresda, 1882.
Ovidiu (Publius Ovidius Naso): Metamorphoseon. În: P'O' Nasonis Opera. Amsterdam, 1630.
Pachymeres, Georg: Vezi Dionysius: De coelesti hierarchia.
Pandora, das ist die edlest Gab Gottes… Ed. de H. Reusner. Basel [1588].
Papyri Graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri, trad. şi ed. de Karl Preisendanz ş. a., 2 vol., Berlin, 1928–1931.
Paracelsus (Theophrastus Bombastus von Hohenheim): Sämtliche Werke. Ed. de Karl Sudhoff, 14 vol., München şi Berlin, 1922–1935. Scrieri citate în prezentul volum dublu:
— Liber Azoth. XIV, pp. 547–595.
— Deutsche Originalfragmente zu den fünf Büchern De vita longa. III, pp. 293–308.

— De generationibus rerum naturalium (Cartea I la „De natura rerum“). XI, pp. 312–320.
— Von dem honig. II, pp. 193–204.
— Labyrinthus medicorum errantium. XI, pp. 161–220.
— Lumen apothecariorum spagirorum. II, p. 192.
— De natura rerum. XI, pp. 307–403.
— Das Buch Paragranum. VIII, pp. 135–221.
— Vorrede und erste beide Bücher des Paragranum. VIII pp. 31–113.
— De pestilitate. XIV, pp. 597–661.
— De occulta philosophia. XIV, pp. 513–542.
— Philosophia ad Athenienses. XIII pp. 387–423.
— Scholia et observationes in Poëmata Macri. III, pp. 381–424.
— Von den ersten dreien Principiis oder Essentiis. III, pp. l–11.
— Das Buch von den tartarischen Krankheiten. XI, pp. l5–121.
— De vita longa. III, pp. 247–291.
Pariser Zauberpapyrus, Der Große: Vezi Papyri Graecae magicae.
Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis. Ed. de Cornelius Ioannes M.J. van Beck. Nijmegen, 1936.
— Vezi Franz, Marie-Louise von: Die Passio Perpetuae.
Paulinus (von Aquileja): Liber exhortationis ad Henricum Forojuliensem. În: Migne, Patrologia Latina XCIX, col. 197–282.
Paulinus (von Nola) : Poema 25. În: Migne, Patrologia Latina LXI, col. 633–638.
Pauly-Wissowa: Vezi Realencyklopädie, Paulys.
Pausanias: Graeciae Descriptio. Ed. de Carl Gottfried Siebelis, 5 vol., Leipzig, 1822–1827.
Pernety, Antoine Joseph: Dictionnaire Mytho-Hermétique. Paris, 1758.
— Les Fables égyptiennes et grecques, 2 vol., Paris, 1758.
Pfeiffer, Franz: Vezi Mystiker, Deutsche.
Philo Iudaeus (Alexandrinus): Opera quae supersunt. Ed. de Leop. Cohn şi Paul Wendland, 7 vol., Berlin, 1896–1926.
Picinellus, Philippus (Filippo Picinello): Mundus symbolicus, 2 vol., Köln, 1687.

(Pico della Mirandola, Giovanni): Opera omnia J' P'. Basel, 1557.
Pirkê de Rabbi Eliezer: Vezi Ganz.
Pistis Sophia. Trad şi ed. de G.R.S. Mead. Londra, 1955. Ed. germană de Carl Schmidt. Leipzig, 1925.
Pitra, Giovanni Battista: Analecta sacra spicilegio Solesmensi praeparata, 8 vol., Paris, 18761891.
Plus XII. (papa): Vezi Acta Apostolicae Sedis.
Plato(n): Sämtliche Werke, 3 vol., Heidelberg, 1957.
Pliniu(s), Secundus C.: Naturalis historiae libri XXXVII. Rec. Iulius Sillig, 5 vol., Leipzig, 1831–1836. În germană: Die Naturgeschichte des P' S' C'. Ed. de G.C. Wittstein, 6 vol., Leipzig, 1881/82.
Plotin(us): Opera, 2 vol., Paris, 1951. Ed. de Paul Henry şi Hans Rudolf Schwyzer. I: Porphyrü Vita Plotini; Enneades I-III. II: Enneades IV-V.
[Plutarch:] P' Chaeronensis quae supersunt omnis; cum adn. varior. … Opera Joa. Geo. Hutten, 14 vol., Tübingen, 1791–1804.
Pordage, John: Sophia. Amsterdam, 1699.
Porphyrius, Malchus: Ad Marcellam. Gr. et Lat. declar. A. Maius. Milano, 1816.
Preuschen, Erwin: Antilegomena. Gießen, 1901.
Proclus: Commentarius in Platonis Timaeum, Graece. Recens. C.F.Chr. Schneider. Bratislava, 1847.
Prodromus Rhodostaunoticus, Parergi philosophici etc. [f. l.] 1620. [Conţine: Verus Hermes.]
Rabanus Maurus: Allegoriae in Sacram Scripturam. În: Migne, Patrologia Latina CXII, col. 849–1088.
Radha-Krishnan, Sarvepalli: Indian Philosophy, 2 vol., Londra şi New York, 1923. În germană: Indische Philosophie, 2 vol., Darmstadt, 1955.
Rahner, Hugo: Antenna Crucis II — Das Meer der Welt. În: *Zeitschrift für katholische Theologie* LXVI (Innsbruck, 1942) pp. 89–118.

— Das christliche Mysterium von Sonne und Mond. În: *Eranos Jahrbuch X* (1943). Zürich, 1944 [pp. 305–404].
— Flumina de ventre Christi: În: *Biblica* XXII (Roma, 1941) pp. 269–302, 367–403.
— Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen des Gläubigen. În: *Zeitschrift für katholische Theologie* LIX (Innsbruck, 1935) pp. 333–418.
— „Mysterium Lunae". Ein Beitrag zur Kirchentheologie der Väterzeit. În: *Zeitschrift für katholische Theologie* LXIII (Innsbruck, 1939) pp. 311–349, 428–442; LXIV (1940) pp. 61–80, 121–131.
Die seelenheilende Blume: În: *Eranos Jahrbuch* XII (1945). Zürich, 1940 [pp.117–239].
[Ramanuja:] The Vedanta-Sutras with the Commentary of Ramanuja. Trad. de George Thibaut. (Sacred Books of the East XXXIV, XXXVIII, XLVIII), 3 vol., Oxford, 1890–1904.
Read, John: Prelude to Chemistry. An Outline of Alchemy… Londra, 1936.
Real-Encyclopädie des Judentums. Elaborată de J. Homberger, 2 secţ. şi 6 supl., 3 vol. Strelitz i. M. şi Leipzig, 1896–1901.
Realencyklopädie, Paulys, der classischen Altertumswissenschaft. Reprelucrată şi ed. de Georg Wissowa. Stuttgart, 1894 şi urm.
Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Ed. de J.J. Herzog şi Albert Hauck, 24 vol., Leipzig, 1896–1913.
Reitzenstein, Richard: Die hellenistischen Mysterienreligionen. Ihre Grundgedanken und Wirkungen. Leipzig şi Berlin, 1910.
— Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur. Leipzig, 1904.
— Zwei religionsgeschichtliche Fragen. Nach ungedruckten griechischen Texten der Straßburger Bibliothek. Straßburg, 1901.
— şi H.H. Schaeder: Studien zum antiken Synkretismus aus Iran und Griechenland. Leipzig–Berlin, 1926.

REUCHLIN, Johannes: De arte cabbalistica. Hagenau, 1517.
— De verbo mirifico. Lyon, 1552.
REUSNER, H.: Vezi Pandora.
RHINE, J.B.: New Frontiers of the Mind. New York–Toronto, 1937. În germană: Neuland der Seele. Stuttgart, 1938.
— The Reach of the Mind. Londra, 1948.
RIESSLER, Paul: Altjüdisches Schrifttum außerhalb der Bibel. Augsburg, 1928.
Rgveda, Lieder des. Trad şi ed. de Alfred Hillebrandt. Göttingen, 1913.
RIPLAEUS, Georgius (George Ripley): Chymische Schriften. Erfurt, 1624.
— Omnia Opera chemica. Kassel ,1649.
ROHDE, Erwin: Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen, 2 vol., Freiburg i/Br. şi Leipzig, 1890/1894.
ROSCHEB, W. H.: Vezi Lexikon, Ausführliches.
ROSENCREUTZ, Christian: Chymische Hochzeit. Straßburg, 1616.
ROUSSELLE, Erwin: Drache und Stute. Gestalten der mythischen Welt chinesischer Urzeit. În: *Eranos Jahrbuch* II (1934). Zürich, 1935 [pp.11–33].
RULAND(US), Martin: Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum. Frankfurt, 1612.
RUPESCISSA, Joannes de: La Vertu et la propriété de la quintessence. Lyon, 1581.
RUSKA, Julius: Buch der Alaune und Salze (De speciebus salium). Berlin, 1905.
— Studien zu Muhammad ibn Umail etc. În: *Isis* XXIV/2 (Brügge 1935/36) pp. 310–342.
— Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur. Heidelberg, 1926.
— Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. Berlin, 1931.
— Die Vision des Arisleus. În: Georg Sticker Festschrift: Historische Studien und Skizzen zur Natur- und Heilwissenschaft. Berlin, 1930.

Saint-Graal, Le, ou le Joseph d'Arimathie. Première Branche des romans de la table ronde. Ed. de Eugène Hucher, 3 vol., Le Mans, 1875–1878.

Schaeder, Hans Heinrich: Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems. În: *Vorträge der Bibliothek Warburg* 1924/25 (Leipzig, 1927) pp. 65–157.

Scheffler, Johann: Vezi Angelus Silesius.

Scheftelowitz, Isidor: Die altpersische Religion und das Judentum. Gießen, 1920.

— Das Fischsymbol in Judentum und Christentum. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XIV (Leipzig, 1911) pp. 321–385.

Schmidt, Carl: Vezi Manichäische Handschriften.

Schmieder, Karl Christoph: Geschichte der Alchemie. Halle, 1832.

Scholem, Gershom G.: Das Buch Bahir. (Quellen und Forschungen zur Geschichte der jüdischen Mystik I) Leipzig, 1923.

— Major Trends in Jewish Mysticism. Ierusalim, 1941.

— Zu Abraham Eleazars Buch und dem Esch Mazareph. În: *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums* LXX/n. F. XXXIV (Dresda, 1926) pp. 202–209.

Schreber, Daniel Paul: Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken, nebst Nachträgen. Leipzig, 1903.

Schultz, Wolfgang: Dokumente der Gnosis. Jena, 1910.

Schultze, Fritz: Psychologie der Naturvölker. Leipzig, 1900.

Schwartz, C.: Explanatio inscriptionis cuiusdam veteris. În: *Acta Eruditorum* (Leipzig, 1727) pp. 332–335.

Schweitzer, Albert: Geschichte der Leben-Jesu-Forschung. Tübingen, 1933.

Scott, Walter: Vezi Hermetica.

Senior (Zadith filius Hamuel): De chemia senioris antiquissimi philosophi libellus. Tipăritură nedatată [1566?].

Serpent Power, The. … Two Works on Tantrik Yoga. Trad. din sanscrită, cu o introducerere şi un comentariu de Arthur Avalon. Londra, 1919.

[Servius:] Servil Grammatici feruntur in Vergilii Carmina commentarii. Ed. de Georg Thilo şi Hermann Hagen, 3 vol., Leipzig, 1878–1902.

Sibyllinische Weissagungen. Text original şi trad. Ed. Alfons Kurfess. (Tusculum) [f. l. „Bei Heimeran"], 1951.

Siecke, Ernst: Beiträge zur genauen Kenntnis der Mondgottheit bei den Griechen. Berlin, 1885.

Silberer, Herbert: Probleme der Mystik und ihrer Symbolik. Viena şi Leipzig, 1914.

[Socrates Scholasticus:] Socratis Sch'i et Hermiae Sozomeni historia ecclesiastica. În: Migne, Patrologia Graeca LXVII [întregul vol.].

Sohar, Der. Das heilige Buch der Kabbala. După textul original, ed. de Ernst Müller. Viena, 1932.

— Vezi şi Müller, Ernst.

Spiegelberg, W.: Der Gott Bait in dem Trinitäts-Amulett des Britischen Museums. În: *Archiv für Religionswissenschaft* XXI (Leipzig şi Berlin, 1922) pp. 225–227.

Spitteler, Carl: Olympischer Frühling. 4 părţi. Leipzig, 1900–1905.

Splendor Solis: Vezi Trismosin.

Spon, Jacob, şi George Wheler: Voyage d'Italie, de Dalmatie, de Grèce et du Levant fait aux années 1675 et 1676, 2 vol., Amsterdam, 1679.

Stadtmueller, Hugo: Vezi Anthologia Graeca.

Stapleton, H.E., şi M. Hidayat Husain: Muhammad bin Umail: His Date, Writings, and Place in Alchemical History. În: *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal* XII (Calcutta, 1933). Vezi şi Ruska.

Steeb(ius), Johann Christoph: Coelum Sephiroticum Hebraeorum. Mainz, 1679.

Steiner(us), Henricus: Dissertatio chymico-medica inauguralis De Antimonio. Basel [1699].

Stolcius de Stolcenberg, Danielis: Viridarium chymicum figuris cupro incisis adornatum. Frankfurt, 1624.

Suidas: Lexicon. Ed. de Ada Adler. 5 părţi. (Lexicographi Graeci I) Leipzig, 1928–1938.

Tabernaemontanus, Jacob Theodor: Neu vollkommen Kräuterbuch, 2 vol., Basel, 1731.

Tabula smaragdina: Vezi Ruska.

Tachenius, Otto [Marcantonio Crasselame]: Lux obnubilata suapte natura refulgens. Vera de lapide philosophico theorica metro italico descripta etc. Veneţia, 1666.

Talmud, Der babylonische. În ebraică şi germană. Cu includerea Misnei complete, ed. de Lazarus Goldschmidt, 9 vol., Leipzig şi Haga, 1899–1935.

Tao te King: Vezi Laotse.

Teresa von (de) Avila (Teresa de Cepeda, de Jesu): Sämtliche Schriften. Trad. după ed. span. a lui Silverio de S. Teresa etc. Alkofer, 6 vol., München, 1956–1963.

Tersteegen, Gerhart: Geistliches Blumengärtlein inniger Seelen. Frankfurt şi Leipzig, 1778.

Tertullian(us): De monogamia. În: Migne, Patrologia Latina I şi II [vol. întregi].

Tetzen, Johannes de (Johannes Ticinensis): Processus de lapide philosophorum. În: Johannes Ticinensis, Anthonii de Abbatia, Edoardi Kellaei Drey chymische Bücher. Hamburg, 1670.

Theodoretus Cyrensis (episcop din Cyrus): Haereticarum fabularum compendium. În: Migne, Patrologia Graeco-Latina LXXXIII, col. 335–556.

Theophilus Antiochensis (episcop din Antiochia): Opera. În: Migne, Patrologia Graeca VI.

Thomas Aquinas (d'Aquino): Summa theologica. (Ediţia germană Thomas) Salzburg şi Leipzig [ulterior Heidelberg şi Graz], 1933 şi urm.

Thomasakten: Vezi Apokryphen, Neutestamentliche.

Thorndike, Lynn: A History of Magic and Experimental Science, 8 vol., New York, 1923–1958.

Thorpe, Benjamin: A Dialogue between Saturn and Salomon. În: *Analecta Anglo-Saxonica* (Londra, 1834) pp. 95–100.
Toniola, Johannes: Basilea sepulta retecta continuata. Basel, 1661.
Traube, Ludwig: O Roma nobilis. Philologische Untersuchungen aus dem Mittelalter: În: *Abhandlungen der philosophisch philologischen Classe der Königl. Bayerischen Akademie der Wissenschaften* XIX (München, 1892) pp. 299–392.
Trismosin, Salomon: Aureum vellus, oder Guldin Schatz und Kunstkammer. Rorschach, 1598 [tractatus III: Splendor Solis].
Tscharner, Eduard Horst von: Das Vermächtnis des Laotse. În: *Der Bund*, 13 şi 20 iunie (Berna, 1934).
Turba philosophorum: Vezi Ruska.
Tylor, Edward B.: Primitive Culture, 2 vol. Londra, 1871.
Upanishads, The. Parts I, II. Ed. de Max Müller. (Sacred Books of the East I, XV) Oxford, 1879, 1884.
Usener, Hermann: Das Weihnachtsfest. Bonn, 1911.
Valentinus, Basilius: Chymische Schriften all… Hamburg, 1700.
Van Beek, Cornelius Ioannes: Vezi Passio SS. Perpetuae etc.
[Vaughan, Thomas:] The Works of Th' V': Eugenius Philalethes. Ed. de Arthur Edward Waite. Londra, 1919.
Veranius, Caietanus Felix: Pantheon argenteae elocutionis. Frankfurt, 1712.
Verus Hermes. Vezi Prodromus.
Vignon, Paul: The Shroud of Christ. Trad. din franceză. Westminster, 1902.
Vitus, Richardus Basinstochius (Richard White of Basingstoke): Aelia Laelia Crispis epitaphium quod in agro Bononensi adhuc videtur. Domrecht, 1618.
Volksmärchen, Chinesische. Trad. şi introducere de Richard Wilhelm. („Die Märchen der Weltliteratur") Jena, 1917.
Waite, Arthur Edward: The Holy Kabbalah. A Study of the Secret Tradition in Israel. Londra, 1929.
— The Real History of the Rosicrucians. Londra, 1887.
— Vezi Vaughan.

Walch, Christian Wilhelm Franz: Entwurf zu einer vollständigen Historie der Ketzereien… 11 părţi. Leipzig, 1762–1783.
Wegmann, Hans: Das Rätsel der Sünde. (Gottesglaube und Welterlebnis III) Berna, 1937.
Wei Po-Yang: Vezi Wu şi Davis.
Weil, Gustav: Biblische Legenden der Musulmänner. Frankfurt, 1845.
Welling, Georg von: Opus Mago-Cabbalisticum et Theosophicum. Hamburg, 1735.
Werner, Edward Theodore Chalmers: Myths and Legends of China. Londra, 1922.
White, Victor: The Scandal of the Assumption. În: *Life of the Spirit V* (Oxford, 1950) pp. 199–212.
Wickes, Frances G.: The Inner World of Man. New York–Toronto, 1938. În germană: Von der inneren Welt des Menschen. Cu un Cuvânt înainte de C.G. Jung. Zürich, 1953.
Wieland, C. Martin: Dschinnistan, oder auserlesene Feen- und Geister-Mährchen, 3 vol., Winterthur 1786–1789. [Der Stein der Weisen oder Sylvester und Rosine: I, pp. 218–279]
Wilamovitz-Moellendorff, U. von: Isyllos von Epidaurus. (Philologische Untersuchungen IX) Berlin, 1886.
Wilhelm, Richard: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch. Mit einem europäischen Kommentar von C.G. Jung. Zürich, 1929 [ed. a cincea, 1965].
— Vezi Volksmärchen, Chinesische.
Winter, J., und August Wünsche: Die jüdische Literatur seit Abschluß des Kanons, 3 vol., Trier, 1894–1896.
— Vezi şi Wünsche.
Wittekindt, W.: Das Hohe Lied und seine Beziehungen zum Istarkult. Hanovra, 1926.
Wolbero (abate din St. Pantaleon, Köln): Commentaria super Canticum Canticorum. În: Migne, Patrologia Latina CXCV, co1. 1001–1278.
Wünsche, August: Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser. (Ex Oriente Lux I/2 şi 3) Leipzig, 1905.

— Salomos Thron und Hippodrom. Abbilder des babylonischen Himmelsbildes. (Ex Oriente Lux II/3) Leipzig, 1906.
— Schöpfung und Sündenfall des ersten Menschenpaares im jüdischen und moslemischen Sagenkreise. (Ex Oriente Lux II/4) Leipzig, 1906.
— Vezi şi Winter.
Wu, L.-C., şi T.L. Davis: An Ancient Chinese Treatise an Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i. În: *Isis* XVIII (Brügge 1932) pp. 210–289.
Zimmer, Heinrich: Der Weg zum Selbst. Lehre und Leben des indischen Heiligen Ramana Maharshi aus Tiruvannamalai. Zürich, 1944.
Zöckler, Otto: Das Kreuz Christi. Religionshistorische und kirchlich-archäologische Untersuchungen. Gütersloh, 1875.
Zosimos: Vezi Berthelot.